# ZNAK

MIESIĘCZNIK


Władysław Stróżewski . O ZASADNICZE PYTANIE METAFIZYKI

Stanisław Grygiel . . . CZŁOWIEK I BÓG W METAFIZYCE

Tomasz z Akwinu . . . BYT I ISTOTA

Martin Heidegger . . . CO TO JEST METAFIZYKA?

Jerzy Zawieyski . . . MŁODA FRANCJA I EMIGRANCI

Jean Bloch-Michel . . . LITERATURA I ZAKŁAMANIE

Jerzy S. Siło . . . . Z ANGIELSKIEJ POEZJI METAFIZYCZNEJ XVII w.

Halina Bortnowska . . KOŚCIÓŁ I ŚWIAT



KRAKÓW

Rok XVII STYCZEŃ (1) 1965

127

ZESPÓŁ

**Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski, Władysław Stróżewski, Halina Bortnowska**

REDAKCJA

**Hanna Malewska** (redaktor naczelny), **Halina Bortnowska** (sekretarz redakcji), **Władysław Stróżewski, Stanisław Grygiel**

**Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84**

Redakcja przyjmuje w godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

**Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 36.—; półrocznie zł 72.—; rocznie zł 144.—**

**Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu" Kraków, ul. Worcella 6, PKO No 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy.**

**Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 50.40; półrocznie zł 100.80; rocznie zł 201.60**

**Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46, PKO 1-6-100024.**

**Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty**

**Cena zeszytu zł 12.—**

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

**Katowice**: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 maja 18; **Kraków**: Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź**: Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań**: Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa**: Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław**: Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 10. XII. 1964 Druk ukończono w styczniu 1965
Format A-5 Papier druk. sat. kl. V 86×122 65 g Ark. druk. 8,5
Zam. 541 10. XII. 1964 Nakład 7.000+350 egz. W-38

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 1, Kraków, Kazimierza Wielkiego 85

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK XVII Nr 127 (1)

Styczeń 1965

KRAKÓW

*Człowiek — ten sprzed wieków, my i ten, który przyjdzie — stoi w obliczu rzeczywistości, która bez przerwy jest źródłem pytań posiadających dla każdego żywotną doniosłość. Pytań jest wiele, w jedną całość łączy je sama rzeczywistość. U ich podstawy, tam gdzie człowiek stając na granicy rzeczywistości usiłuje spojrzeć dalej..., czeka na każdego jedno, zasadnicze pytanie: skoro rzeczywistość objęta granicami „unosi się" w morzu tego, co poza nimi..., cóż było źródłem pojawienia się tego rodzaju wyspy? Pytanie to poszukuje najgłębszej prawdy. Odpowiedź zatem na nie może być najgłębszą pomyłką. Żyjący tym pytaniem odważyli się ponieść największe ryzyko — stawką bowiem jest tutaj całość świata razem z nimi samymi.*

*Prezentujemy czytelnikom polskim dwa klasyczne teksty; jeden sprzed równych 700 lat, drugi sprzed 40. Obydwa zawierają w zarodku całość myśli filozoficznej, zarówno św. Tomasza jak i Heideggera, którą wypracowali w innych swoich dziełach. Dlatego waga ich jest ogromna. Trzeba zaznaczyć, że teksty te ukazują się w Polsce po raz pierwszy, a w wypadku Heideggera jest to w ogóle pierwsza, o ile nam wiadomo, jego praca, jaka się u nas ukazala.*

*Obydwa te teksty usiłują zgłębić ostatnią prawdę świata — choć różnią się między sobą językiem, metodą i rozwiązaniem. Nie należy sądzić, że łącząc Tomasza z Heideggerem chcemy zatrzeć różnicę pomiędzy nimi i pokazać, że Akwinata jest takim samym egzystencjalistą jak Heidegger czy Sartre. Teksty zresztą mówią tu same za siebie, a sprawy tomizmu „egzystencjalnego" i jego rzekomej zależności od filozofii egzystencjalistycznej wyjaśnił*

*gruntownie Gilson w znanym na naszym terenie dziele* Byt i istota. *Chcieliśmy natomiast pokazać co innego — że wychodząc z różnych stron do rzeczywistości można się w niej znaleźć tuż obok siebie, a nawet naprawdę spotkać, tam w samej głębi, z wszystkimi, którym kiedykolwiek dane było — lub będzie — stanąć na granicy istnienia.*

*Tej problematyce związanej z zasadniczym pytaniem metafizyki poświęcone są też dwa wstępne artykuły numeru.*

*Zbliżają się do problematyki tego numeru wiersze tzw. metafizycznych poetów angielskich w tłumaczeniu J. S. Sity.*

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI

# O ZASADNICZE PYTANIE METAFIZYKI

## (Zarys problematyki)

JEŚLI warunkiem publikacji jest dojrzałość wyników poprzedzających ją badań, szkic ten nie powinien się jeszcze ukazać. Zbyt wiele tu niedopowiedzeń i znaków zapytania — i wątków niedoprowadzonych, nawet w zarysie, do końca.

Ale zagadnienia metafizyczne mają to do siebie, że niezmiernie trudno — jeśli to w ogóle możliwe — dojść przy ich rozpatrywaniu do takich punktów, które uznać by można za ostateczne i jednoznacznie określone, a przy tym danych w sposób tak oczywisty, że wykluczone byłoby ich podważanie i postawienie wobec nich jakiegokolwiek znaku zapytania. Dzieje się raczej odwrotnie. Okazuje się, że to, co wydawało się zrazu tak elementarne i proste, tak oczywiste w swym samotłumaczeniu się, że nie sposób byłoby iść dalej w zapytywaniu, jest jeszcze jedną zasłoną, która się nagle unosi, odsłaniając dalsze, nieprzeczuwane perspektywy badań. To, co na ogół bywa uznawane za „ostateczne", okazuje się przy bliższym zbadaniu tylko wygodnym pretekstem do uniku i zaniechania wysiłku badawczego właśnie w tym miejscu, które mogłoby nastręczać istotne trudności, lub, co gorsze, podważyć przyjęte uprzednio przeświadczenia, założenia, „pewniki". Jeżeli jednak, wierni jedynie postulatowi rzetelności badawczej, jesteśmy gotowi zrezygnować ze wszystkich naszych przekonań, skoro tylko zajdzie uzasadniony do tego powód, sprawa niezmiernie się komplikuje, badania niejednokrotnie utykają w miejscu, a na dostrzegalnych krańcach rozgałęziających się nieustannie dróg poszukiwań ukazują się wciąż nowe niewiadome. A dzieje się tak tym bardziej, gdy zdajemy się nie tylko na własną wrażliwość wobec rzeczywistości, którą badamy i umiejętność jej tłumaczenia, ale i liczymy się z doświadczeniem i zdaniem innych, co już wcześniej wchodzili na tę samą drogę. Gdyby więc czekać do końca, nie można by publikować niczego. Tymczasem, skoro nic nie dokonuje się w całkowitej izolacji, istnieje także potrzeba sprawdzenia własnych wysiłków, potwierdzenia ich czy przekonania się

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI

# O ZASADNICZE PYTANIE METAFIZYKI

## (Zarys problematyki)

JEŚLI warunkiem publikacji jest dojrzałość wyników poprzedzających ją badań, szkic ten nie powinien się jeszcze ukazać. Zbyt wiele tu niedopowiedzeń i znaków zapytania — i wątków niedoprowadzonych, nawet w zarysie, do końca.

Ale zagadnienia metafizyczne mają to do siebie, że niezmiernie trudno — jeśli to w ogóle możliwe — dojść przy ich rozpatrywaniu do takich punktów, które uznać by można za ostateczne i jednoznacznie określone, a przy tym danych w sposób tak oczywisty, że wykluczone byłoby ich podważanie i postawienie wobec nich jakiegokolwiek znaku zapytania. Dzieje się raczej odwrotnie. Okazuje się, że to, co wydawało się zrazu tak elementarne i proste, tak oczywiste w swym samotłumaczeniu się, że nie sposób byłoby iść dalej w zapytywaniu, jest jeszcze jedną zasłoną, która się nagle unosi, odsłaniając dalsze, nieprzeczuwane perspektywy badań. To, co na ogół bywa uznawane za „ostateczne", okazuje się przy bliższym zbadaniu tylko wygodnym pretekstem do uniku i zaniechania wysiłku badawczego właśnie w tym miejscu, które mogłoby nastręczać istotne trudności, lub, co gorsze, podważyć przyjęte uprzednio przeświadczenia, założenia, „pewniki". Jeżeli jednak, wierni jedynie postulatowi rzetelności badawczej, jesteśmy gotowi zrezygnować ze wszystkich naszych przekonań, skoro tylko zajdzie uzasadniony do tego powód, sprawa niezmiernie się komplikuje, badania niejednokrotnie utykają w miejscu, a na dostrzegalnych krańcach rozgałęziających się nieustannie dróg poszukiwań ukazują się wciąż nowe niewiadome. A dzieje się tak tym bardziej, gdy zdajemy się nie tylko na własną wrażliwość wobec rzeczywistości, którą badamy i umiejętność jej tłumaczenia, ale i liczymy się z doświadczeniem i zdaniem innych, co już wcześniej wchodzili na tę samą drogę. Gdyby więc czekać do końca, nie można by publikować niczego. Tymczasem, skoro nic nie dokonuje się w całkowitej izolacji, istnieje także potrzeba sprawdzenia własnych wysiłków, potwierdzenia ich czy przekonania się

o konieczności ich rewizji, jednym słowem: potrzeba konfrontacji. A wreszcie nadzieja (której ukrywanie byłoby hipokryzją), że może i w tej postaci na coś się to wszystko przyda.

To, co decyduję się tutaj ogłosić, nie stanowi na pewno wielkiego kroku naprzód w badaniach nad ustaleniem zasadniczych problemów metafizycznych. Raczej posiada charakter w jakimś sensie porządkujący, a także stanowi próbę uświadomienia sobie trudności, z którymi mamy tu do czynienia. Jeśli przy okazji udało się coś lepiej sprecyzować, to jest to „czysty zysk" całej tej pracy. Zdaję sobie oczywiście sprawę, że i te sprecyzowania nie są ostateczne, że w przyszłości niejedno trzeba tu będzie może zmienić, a na pewno poprawić.

Celem tego szkicu jest próba wykazania tezy, że zasadniczym pytaniem metafizyki, od którego w pewnym sensie zależy całość zakresu jej problematyki, jest pytanie: „dlaczego istnieje raczej coś niż nic?"

Pytanie to jest metafizyczne dlatego, że pytając o ostateczne racje istnienia może być postawione tylko i wyłącznie na gruncie metafizyki i tylko w jej ramach może znaleźć niezbędne i wystarczające warunki do tego, by mogło zostać rozstrzygnięte. Równocześnie jest ono w metafizyce zasadnicze, gdyż angażuje całość problematyki, jaką metafizyka ze swej istoty się zajmuje, i prowadzi do najważniejszych odpowiedzi, których się od niej spodziewamy.

W pierwszej części artykułu spróbujemy przeprowadzić ogólną analizę pytania typu „dlaczego?" by wskazać na jego cechy swoiste, które potem, w części drugiej, otrzymają szczególną interpretację przy przeniesieniu tego pytania na teren metafizyki.

## I

W nauce występują różnego rodzaju pytania. W poszczególnych dyscyplinach dominować mogą rozmaite ich typy. Nie będziemy jednak zajmować się tu ogólną teorią pytań[1]. Zwróćmy uwagę tylko na niektóre sprawy, które mogą okazać się ważne dla naszych celów.

Metodologia nauk wyróżnia dwie zasadnicze grupy pytań: 1. tzw. pytania rozstrzygnięcia lub, w terminologii R. Ingardena, pytania egzystencjalne, zaczynające się od słówka „czy" oraz 2. tzw. pyta-

---

[1] Zob. R. Ingarden, *Essentiale Fragen. Ein Beitrag zum Problem des Wesens*. Halle 1925; K. Ajdukiewicz, *Zdanie pytajne*, w: *Język i poznanie. Wybór pism*, t. I Warszawa 1960, s. 278—286; P. Waszczenko, *Przedmiot pytań egzystencjalnych*, w: *Szkice filozoficzne. Romanowi Ingardenowi w darze*. Warszawa 1964, s. 105—119.

nia dopełniania lub, w tej samej terminologii, pytania rzeczowe, zaczynające się od takich wyrazów jak np. „co", „kiedy", „jaki" itp. [2]. Na pytanie pierwszego rodzaju możliwe są tylko dwie odpowiedzi: twierdząca lub przecząca (a więc „tak" lub „nie"). Wobec drugiego rodzaju pytań takie odpowiedzi nie miałyby sensu; odpowiedzi właściwe muszą być sformułowane w postaci zdania, czyniącego wiadomym to, co w pytaniu jest właśnie niewiadome, innymi słowy — zdania uzyskanego po podstawieniu określonej stałej za zmienną w funkcji zdaniowej, odpowiadającej zdaniu pytajnemu i wyznaczającej schemat odpowiedzi na nie [3]. Odpowiedzi na tego rodzaju pytanie może być wiele.

Każde pytanie zawiera jakąś wiadomą, którą zakłada, i jakąś niewiadomą, o którą właśnie pyta. Pytanie, które składałoby się z samych niewiadomych, nie byłoby w ogóle możliwe. Wiadome i niewiadome są oczywiście różne w pytaniach rozstrzygnięcia i w pytaniach dopełnienia. Tzw. wiadoma pytania nie zawsze jest jednak wyeksplikowana. Czasami pozostaje ukryta i musi być „domyślana" lub po prostu wydobyta na jaw w rozwiniętej postaci pytania. Taka ukryta wiadoma, obok wiadomej wyeksplikowanej, zawiera się zawsze w pytaniu „dlaczego"? Gdy pytamy np. „dlaczego ten ołówek jest czarny?" zakładamy nie tylko, że ołówek jest czarny i że istnieje jakiś powód tego stanu rzeczy — o który właśnie pytamy, ale i ugruntowane przynajmniej w możliwości przypuszczenie, że mógłby być jakiś inny. Gdyby się okazało, że ołówek z konieczności musi być czarny i tylko czarny, wówczas pytanie „dlaczego jest czarny?" nie miałoby właściwie sensu. Ta nie wyeksplikowana wiadoma pytania „dlaczego...?" może być ujęta w różnego typu wypowiedzi. Np.: „dlaczego ten samochód jedzie, skoro m ó g ł b y nie jechać?", „dlaczego żołnierz zszedł z warty (a więc nie stoi na niej) — skoro, postawiony m u s i na niej stać?", „dlaczego pociąg jeszcze nie przyjechał, skoro p o w i n i e n już być zgodnie z planem?" — itd.

Z przykładów tych wynika, że:

1. zdania eksplikujące ukrytą wiadomą pytania mogą posiadać różną modalność.
2. Gdy wyeksplikowana wiadoma pytania posiada postać zdania twierdzącego, nie wyeksplikowana wyrażona jest w zdaniu negatywnym (przeczącym) — i *vice versa*.

Do tego możemy dodać:

3. Jeśli ten drugi czynnik wiadomej nie może wystąpić — pytanie typu „dlaczego?" jest w ogóle niemożliwe.

---

[2] R. Ingarden, *op. cit.*, rozdz. I, § 2.

[3] Zob. K. Ajdukiewicz, *op. cit.*, s. 279.

chociażby o jakimś minimum ładu rządzącego rzeczywistością, zakładamy:

1. że te racje istnieją [6],
2. że „dołączone" do zrealizowanej, badanej właśnie sytuacji rzeczywiście ją tłumaczą, czyli że np. w jakimś konkretnym przypadku istnieją szczególne związki między dwoma stanami rzeczy, takie że jeden wywołuje czy „utrzymuje", czy — najogólniej — „uzasadnia" drugi [7],
3. że istnieje możliwość dotarcia do racji ostatecznie koniecznej, wobec której postawienie pytania typu „dlaczego...?" stanie się niemożliwe [8].

Ostatecznie więc musimy założyć, oprócz danego nam bezpośrednio stanu A, który jest wyeksplikowaną wiadomą pytania, oraz oprócz możliwości z tym stanem się wykluczających — *non*-A (a więc np. B, C, D, E,), które są zazwyczaj nie wyeksplikowaną wiadomą pytania, konieczność zajścia jakiegoś stanu Y, który by uzasadniał, poprzez wejście w określony związek R ze stanem A, sam fakt zrealizowania się stanu A, przy czym, jeśli stan Y nie jest ostatecznie konieczny, to pozostaje w jakimś pośrednim lub bezpośrednim związku R' z ostatecznym, koniecznym stanem Z. Charaktery związków R, R' oraz stanów Y i Z są niewiadomymi pytania „dlaczego...?"

Każdy z wyróżnionych tu czynników jest konieczny, ale dopiero ich koniunkcja stanowi warunek wystarczający możliwości postawienia pytania „dlaczego...?" Zgodnie z tym, co stwierdziliśmy już poprzednio, wobec tego że A w całości, a przynajmniej w tym aspekcie, o którego uzasadnienie pytamy, nie tłumaczy się samo przez się, Y i Z muszą być, w tym samym aspekcie, transcendentne wobec A.

Z kolei wypada rozważyć, jaki charakter formalny ma mieć ów czynnik uzasadniający, tak jak jest wyznaczony przez samo słówko pytajne „dlaczego...?" Na pierwszy rzut oka wydaje się, że chodzi

---

[6] Mówiąc o racjach myślimy tu o racjach rzeczowych (ontycznych) nie logicznych.

[7] Cały czas chodzi tu o związki natury rzeczowej, a nie logicznej, gdy więc mowa o uzasadnieniu nie należy tego rozumieć w sensie logicznego uzasadnienia np. następstwa przez rację w jakimś układzie zdań, lecz o rzeczywiste relacje zachodzące między wyznaczonymi przez owe zdania stanami rzeczy. Taka interpretacja słowa „uzasadnienie" nie sprzeciwia się, jak sądzę, jego etymologii.

[8] Może to zakrawać na paradoks, że dla trafnego (czyli umożliwiającego odpowiedź) postawienia pytania „dlaczego...?" trzeba założyć istnienie takiego „czegoś", wobec czego pytania tego nie da się postawić. Ale inaczej nie unikniemy regresu w nieskończoność lub błędnego koła, które uniemożliwią nam efektywną odpowiedź.

tu oczywiście o wyznaczenie jakiejś przyczyny — w szczególności przyczyny sprawczej lub celowej, na którą dosłownie wskazuje polskie „dla-czego?" czy francuskie „*pour-quoi?*" W tym sensie można by nazwać nasze pytanie przyczynowym lub kauzalnym. Ale wróćmy do nieuprzedzonych intuicji i rozpatrzmy raz jeszcze jeden z naszych poprzednich przykładów.

Zapytajmy więc znowu, „dlaczego ten oto samochód jedzie?" i przebiegnijmy niektóre możliwe odpowiedzi na to pytanie. Okaże się, że odpowiedzi te są bardzo różne w swym charakterze i że nie zawsze wskazują na przyczynę we właściwym znaczeniu tego słowa. Bo wprawdzie możemy odpowiedzieć: „jedzie, bo zachodzą takie a takie procesy fizykochemiczne, doprowadzające do poruszenia odpowiednich części motoru", lub „jedzie, bo został wysłany w celu przewiezienia gości" — wskazując na takie czy inne przyczyny jazdy samochodu, ale możemy też po prostu stwierdzić: „jedzie, bo do istoty samochodu należy to, by jechał" — zwracając uwagę na istotę i wypływające z niej właściwe funkcje samochodu.

Wobec tego zamiast o przyczynie, lepiej chyba mówić o zakładanej przez pytanie „dlaczego...?" racji dostatecznej, która ma być wyrażona w odpowiedzi na nie. Może się ona oczywiście utożsamiać z taką czy inną przyczyną kwestionowanego stanu rzeczy, ale może też być koniunkcją kilku przyczyn, albo czymś, co nie da się zakwalifikować jako przyczyna *sensu stricto*[9]. By jednak spełniła swe zadanie, musi być właśnie dostateczną, czyli wystarczającą dla całkowitego, adekwatnego wytłumaczenia tego, o co pytamy. Znaczy to, że ostatecznie musi być taka, by wobec niej wszelkie dalsze zapytywanie stało się, jeśli nie wręcz niemożliwe, to przynajmniej całkowicie zbędne.

## II

Gdy pytanie „dlaczego...?" przenosimy na teren metafizyki, przedmiotem jego staje się tylko i wyłącznie istnienie. Metafizyczna analiza rzeczywistości musi jednak uzasadnić, że pytanie takie ma w ogóle sens. Znaczy to, że trzeba będzie stwierdzić, iż w wiadomej pytania może wystąpić istnienie. Ściślej, przy pełnym roz-

---

[9] Czy taki wypadek będzie możliwy, jeśli wziąć pod uwagę wszystkie tradycyjne, wymienione jeszcze przez Arystotelesa, cztery przyczyny, tzn. materialną, formalną, sprawczą i celową (plus jeszcze wzorczą), trzebaby osobno rozważyć, nie ma jednak podstawy do tego, by z góry go wykluczyć. Dla przykładu: możemy pytać także o „sens" jakiegoś zdarzenia, co chyba nie da się bez reszty podciągnąć pod którąś z tych przyczyn.

winięciu tej wiadomej: istnienie i możliwość nieistnienia, czyli byt i nie-byt. Chodzi więc o zasadnicze pytanie dotyczące racji istnienia. Brzmi ono po prostu: „dlaczego coś istnieje?" A w jednej z rozwiniętych postaci: „dlaczego raczej istnieje coś aniżeli nic?"

W przytoczonym właśnie sformułowaniu pytanie to pojawiło się po raz pierwszy bodaj u Leibniza, dla którego stanowiło bezpośrednią konsekwencję przyjęcia zasady racji dostatecznej. Potem powtarzane było wielokrotnie, w ostatnich czasach m. in. przez Bergsona i Heideggera; w skróconej postaci znajdujemy je także w *Sporze o istnienie świata* R. Ingardena, gdzie wymienione jest jako jedno z typowych pytań metafizyki [10]. Przyjmujemy je w sformułowaniu leibnizowskim, choć, jak się okaże dalej, w wyniku badań ontologicznych trzeba je będzie na terenie metafizyki nieco zmodyfikować, zwłaszcza poprzez ograniczenie możliwego zakresu „coś". Oczywiście przy założeniu, że nasze rozważania ontologiczne są słuszne.

Jeżeli jednak chcemy się przekonać, czy pytanie to istotnie jest zasadniczym pytaniem metafizyki, to musimy przyjrzeć mu się bliżej i pokusić się o analizę występujących w nim elementów, które wyznaczają zarówno jego wiadome jak i jego niewiadome. Tym samym zostanie też wykazane, że uzasadnione jest samo stawianie tego pytania. Ale zanim ustawimy to pytanie na właściwej — jak sądzimy — dla niego płaszczyźnie metafizycznej, zapytajmy, które z jego elementów mogłyby zostać uzasadnione jeszcze przed-metafizycznie, tzn. przez fenomenologię i ontologię. Do wyników badań, przeprowadzonych przez te właśnie dyscypliny, będziemy się mogli odwołać, gdy wejdziemy na teren metafizyki. W szczególności ważne tu będą rozstrzygnięcia ontologiczne, które z góry wykluczą wszelkie niemożliwości, a także ograniczą możliwe rozstrzygnięcia problemu.

## 1

Fenomenologia pyta przede wszystkim o to, co jest nam dane i jakie to jest [11]. Świat, który będziemy się starali najdokładniej opisać, odpowiadając na pytania: „jaki on jest?", jakie jest

---

[10] G. W. Leibniz, *Teodycea* I, 44 i *Monadologia* 32; H. Bergson, *L'Evolution Créatrice*, w: *Oeuvres*, Paris 1959, s. 728; M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*; R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, Warszawa 1962, t. I, s. 62—63.

[11] Przez „fenomenologię" nie rozumiem tutaj kierunku filozoficznego, który pojawił się na pocz. XX wieku, a którego twórcą był Husserl, lecz wykrytą przez ten kierunek odrębną dyscyplinę filozoficzną, posługującą się własną metodą badań. Bliżej na ten temat zob. R. Ingarden, *Dążenia fenomenologów*, w: *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963.

to, czego teraz doświadczamy?" itp. będziemy zawsze ujmowali jako dany, i to dany n a m właśnie, czyli podmiotom poznającym (doświadczającym czy przeżywającym) o określonej strukturze i określonym sposobie doświadczania. Z takiego ujęcia płyną oczywiście pewne ograniczenia. Pozostając konsekwentnie na gruncie fenomenologii, nie możemy wyjść poza to, co dane, nie możemy więc np. przesądzić niczego na temat „rzeczy jako takiej" — całkowicie wolnej od tego, że jest nam dana (w szczególności „rzeczy w sobie", gdyby się okazało, że taka „rzecz w sobie" istnieje). Podobnie, nie będziemy także wiedzieli, czy rzeczywistość, taka jak jest nam właśnie dana, istnieje „naprawdę" w taki właśnie sposób, jak tego doświadczamy (w szczególności w sposób „realny") a nie w jakiś zupełnie inny. Z samej natury „dania" wynika, że musimy powstrzymywać się od wszelkich spekulacji i rozstrzygnięć na temat faktycznej natury i sposobu istnienia tego, co jest nam dane, że więc musimy się ograniczyć do sprawozdania z tego co jest nam „zaprezentowane" czy „ujawnione" i brać je zawsze j a k o t a k i e właśnie pod uwagę. Aspekt „dania" przepełnia niejako całą naszą „rzeczywistość". Oderwanie się od tego momentu jest tu niemożliwe: wszystko, czego doświadczamy, choćby jawiło się jako autonomiczne, realne, „samo w sobie" — jest przecież równocześnie n a m jako takie d a n e. W wiernym opisie fenomenologicznym musimy oczywiście uwzględnić z konieczności i ten sposób prezentowania się badanych właśnie rzeczy, procesów, zdarzeń, musimy więc stwierdzić, że jawią się one — czy po prostu „są" — jako realne, autonomiczne itp. — ale ciągle musimy pamiętać, że tego opisu dokonujemy właśnie my, że więc my je tak widzimy i tak ich doświadczamy, że „są" one takie wobec nas.

Z tego nie wynika jednak, że one od nas zależą — czy to w swym istnieniu, czy to w swych istotnych albo przypadkowych kwalifikacjach. Może się przecież okazać, że nasze poznawanie ich jest w zasadzie prawdziwe, choć nie adekwatne, i że są one naprawdę takie, jak je poznajemy. Takie jest zresztą nasze potoczne, codzienne nastawienie wobec nich. Skoro jednak nie wolno nam abstrahować od samego momentu „dania", każdy nasz wierny sąd sprawozdawczy musimy tym momentem „zabarwić": „to oto krzesło d a n e m i j e s t jako przedmiot istniejący realnie, zupełnie niezależnie ode mnie", ale np. „niebieskie migdały, które sobie właśnie wyobrażam, d a n e m i s ą jako fikcja, którą każdej chwili mogę unicestwić, gdy tylko wyobrażać je sobie przestanę". Jeśli od tego sposobu dania będę abstrahował, jeśli stwierdzę, że n a p r a w d ę jest tak a tak — przekroczę kompetencje opisu fenomenologicznego. Toteż przekonanie, że n a p r a w d ę jest tak, jak jest dane, musimy niejako „zawiesić". Nie znaczy to, abyśmy

je mieli odrzucić. Chodzi o to, aby je zneutralizować, by niczego nie twierdzić poza tym, co twierdzić mamy prawo. Fenomenologiczna ἐποχή nie jest arbitralnym ograniczeniem, narzuconym z góry dla uzyskania takich czy innych celów, lecz jest postulatem płynącym z samej istoty naszego doświadczenia rzeczywistości.

Skoro jednak fenomenologia „zawiesza" niejako sąd o istnieniu świata, jasne się staje, że na jej terenie nie można postawić zasadniczego pytania metafizycznego [12]. Niemniej nie jest ona dla tego pytania bez znaczenia.

Świat, taki jaki jest nam dany, przedstawia się jako całość złożona z różnego rodzaju przedmiotów, procesów i zdarzeń, które zachodzą w jej obrębie. Wszystko to dane nam jest jako mniej lub bardziej zmienne, nacechowane piętnem czasowości. Jedną z podstawowych danych naszego doświadczenia tego, z czym obcujemy, jest przemijanie, zanikanie i ginięcie poszczególnych fragmentów całości, której częścią czujemy się sami. Wszystko, co nas otacza, przedstawia się jako szczególnie „kruche" i nie tylko mogące, ale „naprawdę" ulegające zniszczeniu czy choćby tylko zmienianiu się pod takim czy innym względem. Szczególnie wyrazisty jest tu fenomen śmierci, narzucający się w całej brutalności nie tylko naszym władzom poznawczym, ale przeżywany w szczególnym napięciu bezsilności, zdziwienia, odpowiedzialności, trwogi... przez całego bez reszty człowieka. W nim, jak nigdzie poza tym, dochodzi do najostrzejszego uświadomienia i doświadczenia czym jest kres, który oznacza definitywny i nieodwołalny koniec czegoś, co było i już nigdy nie pojawi się w takiej jak przedtem postaci. „Przemijalność" tego, co jawi się nam jako istniejące, doświadczenie czasu, w którym zmienia się wszystko wokół nas i my sami, jest bez wątpienia jednym z najbardziej istotnych momentów danej nam „rzeczywistości". Wykrycie właśnie tego rysu charakterystycznego owej „rzeczywistości" okaże się jedną z cennych zdobyczy, jakie będziemy mogli uwzględnić przy postawieniu zasadniczego pytania metafizycznego. Gdyby się okazało np., że rzeczywistość jest w zasadzie naprawdę taka, jak jest nam dana, albo, że — przynajmniej — jest taka (choćby analogicznie) właśnie w tym jednym, ujawnionym w doświadczeniu charakterze prze-

---

[12] I to nawet wtedy gdyby okazało się, że wobec istnienia swoistego fenomenu religijnego fenomenologia mówi także o Bogu. Chodzi o to, że fenomenologiczny sąd o Bogu jest także sądem „zneutralizowanym". Twierdzenie to nie wyklucza jednak możliwości takiego doświadczenia religijnego, które, nacechowane absolutną pewnością co do istnienia, a nawet obecności przedmiotu tego doświadczenia, nie pozwala ze swej istoty na dokonanie redukcji, a więc na „zneutralizowanie" tego niejako kategoryczno-imperatywnego charakteru objawiającego się tu istnienia. Czy doświadczenie religijne posiada taki właśnie charakter jest oczywiście sprawą do zbadania.

mijania, moglibyśmy stąd zaczerpnąć dane na potwierdzenie owej ukrytej wiadomej pytania, stwierdzającej, że to, o co pytamy, może nie być takie a takie, czy nawet nie być wcale. Ale nawet nie czyniąc tego założenia, odnosimy w każdym razie tę korzyść, że wiemy, co znaczy iż coś w jakimś określonym czasie jest, a w innym być przestaje („w ogóle" lub pod jakimś względem) co znaczy, że jest — i że nie jest.

Inną ważną dla nas zdobyczą fenomenologii, jest wykrycie dziedziny, wobec której nie da się zastosować ἐποχή, gdyż wyklucza ona samą możliwość wątpienia co do swego istnienia. Jest to dziedzina tzw. czystej świadomości. Mamy prawo stwierdzić o niej bezpośrednio, że jest — a więc wydać w pełni prawdziwy i niepowątpiewalny sąd egzystencjalny, nawet o ile nie stwierdzamy, jaki jest właściwy jej sposób istnienia. Tym samym uzyskujemy już podstawę do pozytywnej odpowiedzi na pierwsze pytanie metafizyki: c z y w ogóle coś jest. Jednakże dopiero bliższe badania nad sposobem istnienia świadomości mogą nas doprowadzić do rozstrzygnięcia zagadnienia, czy jesteśmy uprawnieni, by postawić wobec niej pytanie: d l a c z e g o j e s t? [13].

Wreszcie trzecia korzyść. Badania fenomenologiczne dokonywane być mogą w różnych rodzajach postaw. Zależą one zarówno od typów przedmiotów, które są dane, a które same przez się domagają się właściwych dla siebie rodzajów doświadczenia, w jakich się mogą najpełniej objawić (tak np. w innym doświadczeniu udostępniony nam będzie przedmiot materialny, w innym wartość dzieła sztuki, w jeszcze innym jakieś własne przeżycie przedmiotu poznającego itd.), jak i od różnorodnych nastawień, a więc np. bierności czy aktywności, obojętnej czy napiętej uwagi itp. podmiotu poznającego. Wykrycie najwłaściwszych dróg poznawczego zbliżenia się do przedmiotu, który jest dany, jest jednym z najważniejszych zadań fenomenologii. Jedną z możliwych postaw wobec przedmiotu jest w badaniach fenomenologicznych tzw. postawa ejdetyczna, nastawiona na ujęcie tego, co w tym przedmiocie jest najważniejsze dla niego, jako tego właśnie przedmiotu, czyli nastawiona na uchwycenie jego właściwej istoty. W ten sposób dokonuje się przejście na teren ontologii.

---

13 Chodzi o to, że przy pewnym rozstrzygnięciu można uznać świadomość za samoistną i pierwotną bytowo, wobec czego pytanie „dlaczego?" traci sens. Jeśli przyjąć ścisły związek ontyczny między świadomością a duszą, to tak np. będzie na gruncie filozofii Platona, przyjmującej, jak wiadomo, absolutną wieczność duszy ludzkiej. Por. *Fedon* i *Fajdros*, passim. Przy założeniu oczywiście, że pojęcie wieczności, o którym tu mowa, pozostaje w koniecznym związku z pojęciem niemożliwości nieistnienia. Ale to rozstrzygnięcie jest już metafizyczne!

2

Zadaniem ontologii jest właśnie analiza przedmiotu od strony jego istoty oraz badanie możliwości, wyznaczonych koniecznymi związkami zachodzącymi między momentami konstytutywnymi istoty przedmiotów i między samymi przedmiotami[14]. Jej podstawowymi pytaniami są tzw. pytania esencjalne, typu „co to jest" (których zadaniem jest właśnie wykrycie istoty przedmiotu) oraz pytania dotyczące tzw. czystych możliwości, poprzez które chcemy się dowiedzieć, co w ogóle jest możliwe. Wobec tego, ontologia musi np. badać konieczne związki między „elementami" tego, co jest dane by odrzucić takie powiązania, które nie są możliwe, ale równocześnie rozważyć już wszelkie związki, układy, struktury itp., które są możliwe, i które mogłyby być zrealizowane w świecie faktycznie istniejącym. Badania te nie dotyczą zresztą tylko formy czy uposażeń materialnych (jakościowych) przedmiotów (stanów rzeczy, procesów itd.), ale także ich ewentualnych możliwych sposobów istnienia, które można ustalić drogą analizy tzw. momentów egzystencjalnych i związków, jakie muszą czy mogą między nimi zachodzić. W rezultacie, ontologia jest w stanie przedstawić cały szereg teoretycznych, czysto możliwych rozwiązań zarówno w odpowiedzi na kwestie szczegółowe, jak i na pytania zakreślone najszerzej, a dotyczące np. struktury czy sposobów istnienia świata w ogóle.

Ale na tym wyczerpuje się jej rola. Ontologia, pozostając na swoim terenie, nie może w żadnym stopniu przesądzić, która z wyznaczonych przez nią możliwości zostanie (czy wręcz jest) faktycznie zrealizowana. Ontologia ustali więc z wielką dokładnością, że tzw. „przedmiot istniejący realnie" musi odznaczać się taką a taką budową i takim a takim sposobem istnienia, ale nie może stwierdzić, że taki możliwy „przedmiot istniejący realnie" faktycznie *jest*, że więc jego możliwość jest zrealizowana chociażby w jednym jedynym egzemplarzu w „prawdziwym" świecie.

Podobnie ontologia określa na czym polega treść pojęcia bytu koniecznie istniejącego, nie może jednak stwierdzić, czy taki byt koniecznie istniejący rzeczywiście istnieje. Fascynujący dla tylu najwybitniejszych umysłów tzw. ontologiczny dowód św. Anzelma jest ontologiczny właśnie dlatego, że niemożliwe jest w nim przejście od tego, co *pomyślane* jako koniecznie istniejące do tego, co po prostu *istniejące* koniecznie. Byt istniejący koniecznie

---

[14] Dla pełnej charakterystyki ontologii konieczne jest wprowadzenie pojęcia idei i związków koniecznych zachodzących między zawartościami idei. Nie czynię tego, by nie komplikować wywodów i nie robić założeń, których konieczności nie mogę tu wyjaśnić. Pełna charakterystyka ontologii znajduje się w *Sporze o istnienie świata* R. Ingardena, wyd. cyt. t. I, s. 44—60.

jest oczywiście możliwy, z tego jednak nie wynika by rzeczywiście istniał. Mogę, jak chce św. Anzelm, pomyśleć coś tak doskonałego, że ze swej istoty wyklucza możliwość nieistnienia — będzie to jednak do końca tylko pomyślane, a więc w swej doskonałości tylko możliwe. *Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse...* [15].

Ontologia nie rozstrzyga (i nie rości sobie do tego pretensji) zagadnienia faktyczności istnienia. Nie tylko nie stawia pytania „dlaczego coś jest?" lecz sama z koniecznością wykazuje, że w zasięgu jej problematyki pytania tego postawić się nie da. Analizy możliwości nie prowadzą do żadnego wniosku egzystencjalnego *sensu stricto*. Z żadnych badań dotyczących istoty nie można wywieść jej istnienia. Ontologia jest potrzebna i ważna, a w teoretycznych dociekaniach na temat rzeczywistości odgrywa wielką rolę. Ale nie może zastąpić metafizyki. Świadoma swych zadań nie pretenduje zresztą do tego — i dlatego nieporozumieniem jest oskarżać ją, że nie zajmuje się „prawdziwym" istnieniem. Ontologia nie chce być metafizyką. Prawdziwe niebezpieczeństwo rodzi się dopiero wówczas, gdy metafizyka chce być ontologią. I gdy naprawdę nią się staje [16].

Rola ontologii, tak jak widzimy ją tutaj, sprowadza się do dostarczenia metafizyce pewnych możliwości, z którymi z góry musi (a przynajmniej może) się ona liczyć w swoich własnych badaniach mających doprowadzić do ustalenia tego co naprawdę jest.

Trzy stwierdzenia są tu szczególnie ważne:

1. że z czystej możliwości istnienia czegokolwiek (w tym także możliwości bytu koniecznie istniejącego) nie można wywieść faktycznego istnienia czegokolwiek,
2. że w ramach tego, co możliwe, znajdują się byty, które, jeśli istnieją, nie muszą istnieć, wreszcie,
3. że w ramach tego, co możliwe znajduje się byt, który, jeśli istnieje, z istoty swojej musi istnieć.

Pierwsze stwierdzenie uzasadnia w jakimś sensie samą konieczność metafizyki, która ma się zająć najpierw odpowiedzią na pytanie, czy naprawdę coś jest — oprócz możliwości [17]. Dwa pozo-

---

[15] Św. Anzelm, *Proslogion, cap.* III — cyt. wg S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi *Opera omnia*, vol. I, Seccovi 1938, s. 102. Podkreślenie moje — W. S.

[16] W ciągu historii filozofii niejednokrotnie to zachodziło. Przekonywująco wykazuje to Gilson w swej książce *Byt i istota*.

[17] Stwierdzenie istnienia możliwości (jako możliwości) jest zresztą już też, w pewnym sensie, zadaniem metafizyki! Ale sposób istnienia możliwości jest oczywiście inny niż sposób istnienia tego, co już jest pewnym zaktualizowaniem możliwości. Metafizyka w węższym — i właściwym — zakresie zajmuje się tylko tymi faktycznymi aktualizacjami, wypełniając niejako — i od strony egzystencjalnej i esencjalnej — to, co ontologia tylko zakreśliła.

stałe przedstawiają możliwości, które metafizyka potwierdzi — lub odrzuci. Niemniej co do stwierdzenia trzeciego z góry także wiadomo, że wobec takiego bytu istniejącego koniecznie nie będzie można postawić pytania „dlaczego istnieje?" — jeśli okaże się, że istnieje faktycznie. Pojęcie bowiem istnienia koniecznego wyklucza możliwość nieistnienia, a więc wyklucza też możliwość „wypełnienia" negatywnej wiadomej (zawartości) pytania. Gdy je rozwiniemy w postaci: „Dlaczego istnieje byt koniecznie istniejący, skoro może nie istnieć?" — otrzymamy ewidentną sprzeczność. Dlatego z góry zostaje ograniczony możliwy zakres „czegokolwiek", wobec którego stawiamy pytanie o rację jego istnienia.

3

By metafizyka mogła spełnić swe właściwe zadanie musi jednak dysponować odpowiednią metodą, pozwalającą rozstrzygnąć zarówno, czy „świat" (realny) istnieje, jak i jaki faktycznie jest. W tym drugim wypadku, najważniejszym dla metafizyki, chodzić będzie o zadanie najtrudniejsze: ustalenie i wypracowanie metody dotarcia do rzeczywistości, dla uchwycenia jej w tym, jaką naprawdę (faktycznie) jest. O ile — przy odpowiednim rozumieniu „świata" — pozytywna odpowiedź na pierwsze pytanie zdaje się nie ulegać wątpliwości, (spróbujemy wykazać to raz jeszcze za chwilę), o tyle pytanie drugie może mieć szereg różnych odpowiedzi, od skrajnie idealistycznych poczynając (istnienie świata to *esse = percipi)* na realistycznych kończąc. Każde z nich może być rozmaicie uzasadniane (w rozwiązaniu realistycznym np. można zaufać po prostu zdrowemu rozsądkowi, przyjmującemu bez dyskusji obiektywność istnienia świata albo przyjąć za punkt wyjścia tzw. realizm metodyczny, głoszony przez Gilsona) przy czym niektóre z tych uzasadnień będą się odwoływały także do konieczności swoistych metod metafizyki, żeby wspomnieć chociażby o intuicji Bergsona.

Nie możemy przeprowadzać tu analizy poszczególnych metod, jakie proponowała metafizyka w swym historycznym rozwoju. Nie możemy też w tej chwili rozstrzygnąć, czy któraś z nich jest najbardziej właściwa. By jednak dalej przeprowadzić naszą argumentację, musimy założyć, że mamy pozytywne odpowiedzi zarówno na pytanie (1) czy świat istnieje, jak i na pytanie (2) czy istnieje realnie.

Chodzi o to, że nasze zasadnicze pytanie metafizyki nie jest bynajmniej pierwotne. Przy negatywnym rozstrzygnięciu pytania pierwszego nie miałoby w ogóle sensu, przy negatywnym rozstrzygnięciu pytania drugiego da się wprawdzie postawić, ale nie będzie miało tej mocy, ani nie znajdzie tylu trudności i nie stanie

się tak dramatyczne, jak przy założeniu faktycznej realności świata. By jednak nasze założenie nie było całkowicie gołosłowne, przeprowadźmy jeszcze jeden ciąg rozumowania. Równocześnie ustalimy punkt wyjścia — i oparcia — dla pytania: „dlaczego jest?"

Gdy pozostajemy w ramach naszego codziennego przed-naukowego zachowania się (tego właśnie, które stanowi także punkt wyjścia analiz fenomenologicznych) jest dla nas rzeczą najzupełniej oczywistą, że żyjemy i obracamy się w świecie, który istnieje, i którego szczególnym ale też istniejącym elementem, jesteśmy my sami. Czy jednak ten świat musi istnieć?

Co najmniej od czasów Kartezjusza zaczyna kurczyć się sfera przedmiotów, stanów rzeczy, zjawisk itd., co do których istnienia nie moglibyśmy wysunąć zasadniczych wątpliwości [18]. Jeśli dopuścimy możliwość rozstrzygnięcia idealistycznego, pozostanie — jako istniejący — tylko podmiot świadomy, którego *esse* = *percipere* (jak u Berkeleya), czy wręcz sama tylko świadomość, źródło aktów konstytuujących to, co nazywamy „rzeczywistością". Jednakże dalej w podważaniu faktu istnienia iść już nie można. Jeśli zapytamy, „dlaczego istnieje ten oto stół?" możemy odpowiedzieć: „bo istnieje świadomość, która go ukonstytuowała", i zgodzić się na jego fikcyjny sposób bycia, a więc na jego nie-bycie czymś „realnym" — równocześnie jednak musimy uznać istnienie czegoś takiego jak świadomość, która istnieje co najmniej inaczej niż konstytuowany przez nią stół. Fakt jej istnienia jest dla nas bezpośrednio oczywisty i niepodważalny. Ostatecznym faktem danym mi bezpośrednio w doświadczeniu jest fakt istnienia mnie samego. I gdybyśmy nawet nasz sceptycyzm posunęli dalej niż Kartezjusz, to w każdym razie musielibyśmy zgodzić się na istnienie samego podważania, wątpienia, myślenia. Jeśli nie jest pewne: *cogito-sum*, pewne jest *cogito-ergo est cogitatio*. Ostatecznie więc istnieje jakieś „coś", choćby najbardziej znikome. Toteż idąc tą drogą możemy zgodzić się chyba w każdym razie na to, że znajdujące się w naszym pytaniu słowo „istnieje" nie jest bezprzedmiotowe.

Czy jednak fakt istnienia tego czegoś tłumaczy się sam przez się? A więc — choć pytania te nie są równoważne — d l a c z e g o to coś istnieje? Ale nie ułatwiajmy sobie zadania. O ile przed chwilą gotowi byliśmy zgodzić się na założenie skrajnie ideali-

---

[18] Ale, jak słusznie zauważa Ingarden: „«Powątpiewalne» jest jednak istnienie świata realnego nie w tym sensie, jakoby istniały określone pozytywne motywy (argumenty), które świadczyłyby przeciw przyjęciu tego istnienia, a które by zarazem nie wystarczyły do jego odrzucenia, lecz jedynie w tym znaczeniu, że nieistnienie świata realnego nie jest zasadniczo wykluczone przy zachowaniu istnienia wszystkich tych przebiegów czystej świadomości, jakie faktycznie zachodzą". *Spór o istnienie świata*, wyd. cyt., t. I, s. 23.

styczne, by osłabić coś „istniejące" i wykazać przez to sens pytania metafizycznego przy najbardziej radykalnym ograniczeniu jego zakresu, to teraz przyjmijmy tu — w punkcie wyjścia — założenie możliwie najsilniejsze, aby utrudnić zastosowanie „dlaczego?" Nie pytajmy więc, dlaczego istnieje jakieś nikłe „coś", które niemal samo prosi o wyjaśnienie tego, że w ogóle jest, lecz załóżmy, że naprawdę realnie istnieje świat w całej swej rzeczywistości, wielorakości i bogactwie, w całej swej egzystencjalnej „sile". Czy wobec takiego świata mamy prawo postawić pytanie: „dlaczego istnieje?".

Metafizyka stwierdza — a bez tego stwierdzenia nie byłaby sobą — że przedmiot jej badań j e s t. Ale równocześnie, zgodnie zresztą z danymi fenomenologii i ustaleniami ontologii, sama doświadcza bytu, danego jej bezpośrednio, jako istniejącego wprawdzie, lecz nie muszącego istnieć. To, co jest, z uwagi na swoje „co", a więc z uwagi na swoje uposażenia treściowe, swą istotę, swą naturę tego oto indywidualnego, konkretnego przedmiotu, wcale nie musi być. A jednak prawdą jest, że jest — istnieje. Oblicze tego, co istnieje, jest więc niejako podwójne: w nim samym zawiera się bowiem zarówno fakt realnego istnienia, jak i równie realny fakt możliwości nieistnienia. W przeciwieństwie do ontologicznej, metafizyczna możliwość nieistnienia jest możliwością realną przez to, że ugruntowana jest w realnym bycie, to znaczy bycie, który aktualnie naprawdę j e s t ale i który naprawdę może p r z e s t a ć być. *Quod possibile est non esse, quandoque non est* [19]. Do specyfiki poznania metafizycznego należy to, że ujmuje ono, niejako jednym aktem, obydwa oblicza konkretnego bytu. Biorąc pod uwagę jakieś jedno, jeden byt, taki oto, jaki prezentuje się we właściwym poznaniu (doświadczeniu) metafizycznym, uchwytujemy równocześnie dwa wątki teoretycznych roztrząsań: wątek istnienia i wątek możliwości nie-istnienia czyli nicości. Ale też dopiero przy takim ujrzeniu bytu możemy uzyskać dane do właściwego wypełnienia i zinterpretowania wszystkich „wiadomych" pytania „dlaczego jest?", które dzięki temu prezentuje się w całej ostrości. Dopowiedzmy od razu, że chociaż koncepcja istnienia *(esse)*, związana z pojęciem bytu *(ens)* św. Tomasza jest radykalnie różna od istniejącego *(Seiende)* Heideggera [20], to przecież nie jest rzeczą przypadku, że obaj mogą postawić to samo pytanie, którym

---

[19] Twierdzenie to zaczerpnięte jest z tzw. „trzeciej drogi" wykazywania istnienia Boga, przedstawionej przez św. Tomasza z Akwinu. Zob. *Summa theol.*, I, q. 2, a. 3c.

[20] O różnicy tej nie wolno zapominać, jeśli nie chce się zatracić swoistości tzw. egzystencjalnej koncepcji bytu, jaką znajdujemy u św. Tomasza. Zob. E. Gilson, *Byt i istota*, zwłaszcza rozdział dodatkowy: „Odpowiedzi na kilka pytań" (w polskim wydaniu — Warszawa 1964 — ss. 306—330).

Heidegger zakończył swój odczyt pt.: *Was ist Metaphisik?* [21]. Rzecz w tym, że obaj, choć znów w sposób radykalnie różny, dostrzegali także możliwość negacji istnienia — czy to w postaci realnej możliwości nicości, jak Tomasz, czy w postaci nicości aktualnie „objawiającej" się w bycie i równocześnie z nim — jak Heidegger [22].

Postawmy więc raz jeszcze to pytanie, które tu właśnie znajduje swe właściwe miejsce i pełną możliwość rozwiązania: dlaczego w ogóle coś istnieje — a nie nic? albo: dlaczego to, co jest — jest, skoro mogłoby nie być? [22a]. Drugim jest ostatniego pytania chcemy zaakcentować właśnie faktyczność, realność istnienia. Nie występuje już ono jako istnienie możliwe, lecz w pełni aktualne i zrealizowane. Ale wobec tego inaczej wygląda także możliwość jego nieistnienia. Nieistnienie, które mu się przeciwstawia, nicość, która „wystąpiłaby" niejako gdyby istnienie to „się skończyło", przestało być, byłoby już nie niemożliwością tylko, zrelatywizowaną wobec tego, co możliwe, lecz absolutnym nie-bytem, niczym, „pojawiającym się" jako szczególny „rezultat" przekreślenia tego oto realnego bytu. Różnica między bytem a nie-bytem na gruncie metafizyki jest bez porównania bardziej radykalna, niż różnica między możliwością a niemożliwością na terenie ontologii. Właściwie nie powinno się tu nawet mówić o różnicy, gdyż na dobrą sprawę nie ma absolutnie żadnej treści, którą można by przeciwstawić bytowi jako drugi człon porównania. Gdy pytamy, dlaczego to oto jest, skoro przecież mogłoby nie być, nie myślimy, że mogłoby nie być pod jakimś, takim czy innym względem, że więc mogłoby być np. czymś innym, lecz że mogłoby nie być w sensie absolutnego nic — „rezultatu" radykalnego przekreślenia (unicestwienia) tego, co jest.

Widać już stąd, że dla badań metafizycznych, skupionych wokół odpowiedzi na zasadnicze pytanie: „dlaczego jest?" istotne są obydwa wątki: zarówno jak najdokładniejsze analizy samego istnienia, sposobów jego realizacji w konkretnym bycie, jego charakteru itd., jak i zdanie sobie sprawy z tego, co znaczy, że coś mogłoby nie istnieć, nie być. Jeden z nich doprowadza do Bytu Absolutnego. Drugi do nicości. Jedno i drugie, w równym stopniu są właściwymi „przedmiotami" dociekań metafizyki. Ograniczanie się wyłącznie

---

[21] Odczyt ten drukujemy w bieżącym numerze „Znaku".

[22] Jeśli chodzi o św. Tomasza, por. zwłaszcza *Summa theologiae* I, q. 104, a. 3, ad 1. Zob. także J. Nizwandowski, *Bóg i zło. Na marginesie „O naturze dobra" św. Augustyna*, „Znak" 95, 1962, s. 672—691.

[22a] Wydaje mi się, że w tej postaci pytanie to jest równoważne sformułowaniu: „dlaczego raczej istnieje coś niż nic?"

do pierwszego, w obawie przed zarzutem „nierealności" czy „nienaukowości" przedmiotu badań, oznaczałoby w istocie zatrzymanie się w połowie drogi, przedwczesną kapitulację przed tajemnicą, której nie należy dotykać wobec przesądów idących w parze z pewnym arbitralnie określonym ideałem nauki. Tak jak żadna nauka, oprócz metafizyki, nie pyta o faktyczne istnienie realne i nie zajmuje się związaną z nim problematyką, tak też żadna inna nauka, prócz metafizyki, nie może podjąć zagadnienia realnej możliwości nicości i jej analizy.

Warto zwrócić pokrótce uwagę na zagadnienia związane z tymi dwoma wątkami.

Istnienie, z którym obcujemy w świecie i w którym sami jesteśmy „zatopieni", nie jest bynajmniej jednorodne i we wszystkich przypadkach jednakowe. Inne np. jest istnienie konkretnego kamienia czy drzewa, inne istnienie tzw. „fikcji". Inaczej istnieje człowiek, inaczej jego „znajdowanie się" tu oto. W pierwszym przykładzie mamy do czynienia z różnicą między istnieniem indywidualnego przedmiotu samoistnego, a istnieniem intencjonalnym, w drugim — między istnieniem substancjalnym a przypadłościowym. Istnienie, tak jak go aktualnie doświadczamy, jest zawsze istnieniem czegoś. Gdy więc pytamy, „dlaczego coś jest?" pytamy zawsze o jakąś całość istniejącą. Wobec każdego z przedmiotów w podanych wyżej przykładach możemy postawić pytanie „dlaczego jest?" Jeśli zaczniemy od tych, które są bytowo „słabsze" — a więc od przedmiotów intencjonalnych, to niemal natychmiast wskażą nam one na swoją ontyczną „rację dostateczną", która jest nam zresztą dana bezpośrednio w poznaniu. Przedmiot intencjonalny wskaże na akt intencyjny, od którego zależy jego „zawartość" i jego sposób istnienia, akt intencyjny zaś na świadomość, która go spełnia. Przypadłość jest zawsze przypadłością czegoś, jest wręcz *non ens sed entis* (w terminologii scholastycznej), zawsze więc wskazuje na podmiot substancjalny, w którym jest zakotwiczona.

Trudności zasadniczego pytania metafizycznego zaczynają się wówczas, gdy stajemy w obliczu bytu autonomicznego i samoistnego, który sam w sobie znajduje podstawę do swego istnienia, który mimo to jednak nie stanowi dostatecznej racji dla tego, że j e s t. Ale też dopiero tu i przede wszystkim tu właśnie zaczyna się właściwa metafizyka. Zdawał sobie z tego sprawę już Arystoteles, gdy pisał w księdze Γ *Metafizyki:* „Naczelnym zaś przedmiotem wiedzy jest zawsze coś, co jest pierwsze, od czego innego rzeczy zależą i w oparciu o co się je określa. Skoro więc tym jest substancja, to zasady substancji i przyczyny niech poznaje filo-

zof..."[23] Ten program został ważny do dzisiaj: analiza bytu substancjalnego jest w dalszym ciągu pierwszoplanowym zagadnieniem metafizyki. Wyniki jej badań w tej sprawie wyznaczą też możliwe odpowiedzi na jej zasadnicze pytanie.

Niełatwo byłoby zdać sprawę ze wszystkich rozwiązań dotyczących faktycznej natury tego, co istnieje w sposób właściwy, jakie pojawiły się w ciągu historii filozofii. Ale zwróćmy uwagę na niektóre, by tym samym wskazać, jakimi między innymi drogami pójdą, w konsekwencji, próby odpowiedzi na zasadnicze pytanie metafizyki.

Przede wszystkim należy tu cała grupa rozwiązań dotyczących stosunku istnienia do istoty. Jak wiadomo, istniały teorie, wedle których istnienie jest jakimś przypadłościowym dodatkiem do istoty. Albo, że istota i istnienie stanowią dwie „rzeczy", które dopełniają się, wchodząc w przygodny związek między sobą. Albo — wreszcie — że istnienie stanowi akt istoty, a więc że stosunek między istotą a istnieniem jest analogiczny do relacji możności i aktu. Takie jest właśnie rozwiązanie tomistyczne[24].

Gdy chodzi o samą strukturę tego, co istnieje, wyróżnić można dwa zasadnicze typy rozwiązań: pluralizm i monizm. Zgodnie z pierwszym, istnieje w świecie wielość bytów o rozmaitej strukturze formalnej: przedmioty trwające w czasie, procesy, zdarzenia itd. Wielość różnorodnych substancji, składających się na całość świata (rzeczywistość) nie da się sprowadzić do wspólnego mianownika w postaci takiej czy innej „zasady" ( ἀρχή ), która byłaby dla nich wszystkich jednakowa. Same te „substancje" (przedmioty) mogą być traktowane jako „podmioty cech" lub „zespoły cech". Istnieją także różne rozwiązania, gdy chodzi o związki, jakie zachodzą między przedmiotami w ramach całości świata — od negacji tych

---

[23] Bliżej na ten temat zob. A. M. Krąpiec, *Zagadnienie przedmiotu Metafizyki Arystotelesa*. „Roczniki Filozoficzne", r. XII z. 1, 1964 s. 17—26. Stamtąd (s. 21—22) zaczerpnięte jest powyżej przytoczone zdanie Arystotelesa.

[24] Fundamentalne znaczenie dla badań nad tą sprawą mają dzieła A. M. Krąpca, w szczególności jego *Teoria analogii bytu* (Lublin 1959) oraz *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu* (Lublin 1963). W książkach tych, obok rozważań systematycznych, znajdują się także obszerne, krytyczne omówienia historii poszczególnych zagadnień związanych z problematyką bytu. Literatura dotycząca tych spraw jest zresztą ogromna. Z książek dostępnych w języku polskim na szczególną uwagę zasługują wspomniana już praca E. Gilsona, *Byt i istota* oraz dwie książki E. L. Mascalla: *Ten, który jest* (Warszawa 1958) i *Istnienie i analogia* (Warszawa 1961).

Z literatury nietomistycznej najważniejszy jest tu cytowany przez nas wielokroć *Spór o istnienie świata* R. Ingardena, którego dwa wydane dotąd tomy przynoszą szczegółowe analizy możliwych sposobów istnienia oraz formalnej struktury różnorodnych przedmiotów, przeprowadzone na gruncie ontologii.

związków poczynając (np. monadologia Leibniza), kończąc na wyróżnieniu coraz ściślejszych relacji, konstytuujących mniej lub bardziej zwarte dziedziny przedmiotowe.

Rozwiązania monistyczne uznają istnienie tylko jednej substancji, która leży u podstaw wszystkich przejawów rzeczywistości. Substancja ta może być znów traktowana rozmaicie: bądź jako czysto statyczna, niezmienna i absolutnie tożsama z sobą — jak u Parmenidesa, bądź jako stale zmieniająca się w swym trwaniu, a więc dynamiczna — jak u Heraklita i Bergsona. Dla poruszanej przez nas problematyki ważne jest to, że konsekwentny monizm utożsamia ową jedną jedyną substancję z bytem absolutnie koniecznym. Słynne „równanie" Spinozy: *Deus = natura = substantia* jest nieodzownym aksjomatem każdego rozwiązania monistycznego. Pytanie o rację istnienia, czy to całości bytu, czy to poszczególnych przedmiotów, jest na gruncie monizmu niemożliwe, gdyż te ostatnie są tylko przejawami, sposobami czy epifenomenami substancji, która z założenia istnieje absolutnie i „sama przez się" — jest, mówiąc językiem Spinozy, *causa sui*. Ale, jeśli by okazało się, że rzeczywistość, taka, jaka faktycznie jest, domaga się z konieczności postawienia pytania „dlaczego jest?", można by zapytać z kolei, czy — wobec tego — rozwiązanie monistyczne jest w ogóle możliwe.

Drugi wątek to problematyka nie-bytu, związana z *nie-tłumaczeniem* się faktu istnienia bytu substancjalnego (indywidualnego przedmiotu samoistnego), czyli brakiem dostatecznej racji jego istnienia w obrębie jego samego oraz z faktem możliwości jego *nie-istnienia*. Wyprecyzowanie tego, co znaczy, że coś może nie istnieć, ma tu kapitalne znaczenie i znów rzutuje na rozwiązanie naszego pytania.

Pojęcie nie-bytu (i nicości) wiąże się ściśle z zagadnieniem negacji. Można — za Heideggerem i Sartrem — pytać, co jest wcześniejsze: negacja czy nicość. Ale nie o to nam tu chodzi. Najważniejsze jest to, że negację można traktować jako wypowiedź bądź autonomiczną, niesprowadzalną do sądów twierdzących i stwierdzającą coś (mianowicie fakt nieistnienia czy nie zachodzenia czegoś), czego przy pomocy innych sądów wyrazić się nie da, bądź niesamodzielną, dającą się zastąpić szeregiem sądów twierdzących, dla których jest tylko wygodnym skrótem. Jedna i druga koncepcja ma swych zwolenników. Pierwszą spotykamy w przypisywanym św. Tomaszowi, ale napisanym prawdopodobnie przez jego ucznia — Tomasza Sutona, dziełku *De quatuor oppositis*, w wieku XIX głosili ją Bosanquet i później Bradley, obecnie zaś bronią jej nie tylko egzystencjaliści, ale i niektórzy filozofowie anglosascy, jak np. R. Taylor, W. Laserowitz, L. O. Katsoff czy E. Toms. Z pew-

nymi modyfikacjami uznaje ją także R. Ingarden. Koncepcja druga sięga swymi korzeniami do Platona, w czasach nowożytnych dopatrzeć się jej można u Descartesa (w jego rozważaniach o próżni), a ostatnio, w sposób niezwykle wnikliwy uzasadniali ją B. Russel i — przede wszystkim — H. Bergson. W r. 1952 z nową próbą jej uzasadnienia wystąpił A. J. Ayer.

Jeśli przyjmie się, że negacja stwierdza tylko (zgodnie z drugą koncepcją) realizację czegoś i n n e g o, różnego od tego, czego oczekiwaliśmy, wówczas związane z taką negacją pojęcie niczego czy nie-bytu oznaczać będzie tylko coś, co jest inne od tego oto „bytu", którego szukaliśmy. Na tej podstawie Platon miał prawo twierdzić, że — skoro prawdziwym bytem są tylko idee — to podległy zmianie świat czasowo przestrzenny jest — wobec nich właśnie — niebytem [25].

Wydaje się jednak, że właściwe pojęcie negacji jest to, które nie pozwala sprowadzić jej do żadnych innych typów wypowiedzi. Istnieją fakty, które można określić i stwierdzić tylko i wyłącznie przy pomocy sądów negatywnych. Negacja w swoim właściwym i pierwotnym znaczeniu, nie „różnicuje" tylko, lecz niejako „przekreśla", zmienia w *nic* to, do czego się odnosi. Związane z taką negacją pojęcie nie-bytu, nicości, nie oznacza już tylko jakiegoś „innego" bytu, a więc niebytu względnego wobec jakiegoś bytu takiego oto — lecz wskazuje na czyste, absolutne *nic*, pozbawione jakiejkolwiek treści i jakiegokolwiek istnienia. Tylko taka negacja zasługuje na miano negacji egzystencjalnej. I tylko taka nicość jest absolutną nicością istnienia [26].

Te ostatnie uwagi doprowadzić nas mają do konieczności uświadomienia sobie ważności ustalenia tego, jaka faktycznie jest rzeczywistość, która istnieje i jak przedstawia się sprawa możliwości jej nieistnienia. Nie jesteśmy w stanie w pełni odpowiedzieć na te pytania. Ale możemy stwierdzić, chyba z pewnością, że im precyzyjniej określony będzie charakter i sposób istnienia tego, co jest i im radykalniejsza okaże się różnica między istnieniem a nie-istnieniem, tym jaśniej objawi się nam ostateczna racja tłumacząca rzeczywistość — Czyste Istnienie, uzasadniające, że właśnie jest coś, a nie nie jest.

*

---

[25] Zob. Platon, *Sofista*, 253 A — 263 D.

[26] Bliżej zajmowałem się tymi sprawami w pracy *Z problematyki negacji*, zob.: *Szkice filozoficzne. Romanowi Ingardenowi w darze*, Warszawa 1964, s. 85—103.

Przebywszy drogę zarysowaną w tym artykule, nie możemy powstrzymać się, na koniec, od refleksji sceptycznej. Oto wykazaliśmy, że zasadniczego pytania metafizycznego nie można postawić ani na terenie fenomenologii, ani ontologii. Jego właściwym terenem, jest tylko i wyłącznie metafizyka. Ale ta, by mogła na nie odpowiedzieć, powinna przedtem dokładnie określić, jaka faktycznie jest rzeczywistość, o której rację istnienia pytamy. Czy jednak zdołała to zrobić w sposób, który moglibyśmy uznać za zadowalający? Czy zdołała nas już przekonać o słuszności i efektywności swych metod?

Zanim będziemy mogli odpowiedzieć na pytanie „dlaczego raczej istnieje coś niż nic?" powinniśmy, uprzedzając także niepokoje Heideggera o to, „jak ma się sprawa z nicością?", zapytać: „jak jest naprawdę z istnieniem?" [27]. Nie stawiamy jednak tego pytania z pozycji agnostyka. Raczej: optymisty, przekonanego, że możliwe jest zdobycie prawdy o rzeczywistości, mimo bolesnego trudu drogi, która do niej prowadzi.

**Władysław Stróżewski**

[27] Zob. *Co to jest metafizyka?* — *passim*.

STANISŁAW GRYGIEL

# CZŁOWIEK I BÓG W METAFIZYCE

*Noverim me, noverim te.*
(św. Augustyn)

ŚCIŚLE mówiąc metafizyka konkretnej rzeczywistości, czyli prawdziwa „pierwsza filozofia", o niczym innym nie mówi, jak tylko o Bogu — przyjmując Go albo negując. Mówi o Nim nie bezpośrednio, ale poprzez rozważanie świata, który usiłuje poznać „do końca". Bóg bowiem, jak wiadomo, nie jest przedmiotem naszego poznania danym nam tak, jak dany nam jest świat, w którym nabijamy sobie guzy, biegamy, pracujemy i jemy. Dlatego nie posiadamy pojęcia Boga — nie znamy treści, która by nam wyjawiła, kim On jest. Ale to i dobrze, że tak a nie inaczej przedstawia się sytuacja. Gdybyśmy znali Jego imię, gdybyśmy umieli Boga nazwać, wówczas byłby On poddany nam jak każda inna rzecz, której znamy istotę *(essentia)*. Bardzo dawno temu ludzie nie ośmielali się wymówić imienia Boga, ponieważ byli przekonani, że w ten sposób mogliby zawładnąć Najwyższym; Bóg przestałby być tym, kim jest. Nie można uzurpować sobie władzy nad kimś, kto jest ponad wszelką władzą.

Nie mamy pojęcia Boga z dwóch powodów: nie posiadamy środków, aby je sobie utworzyć i, co ważniejsze, Bóg sam w sobie nie jest niczym, co można by spojęciować. Właściwie mówiąc, Bóg nawet nie jest esencją, która utożsamia się z Jego istnieniem. Nie dochodzimy do żadnej esencji boskiej, dochodzimy natomiast do Istnienia stanowiącego swoje własne *esse subsistens*[1]. Właśnie z takiego istnienia, a nie z jakiejś Bożej istoty, wyprowadzamy atrybuty boskie.

Jeżeli więc poznanie nasze posiadałoby charakter wyłącznie pojęciowy, a zatem dokonywałoby się jedynie w obrębie pojęć a wykraczając poza nie przestałoby być poznaniem — to wówczas z góry skazani bylibyśmy na agnostycyzm.

---

[1] Por. *Summa Theologiae*, 1, q. 12, a. 4 c.

Że rzecz przedstawia się inaczej, dowodzą np. analizy Gilsona i Krąpca odnoszące się do zdań egzystencjalnych, stanowiących odbicie naszego rzeczywistego poznania, chociaż bynajmniej nie pojęciowego. Poznajemy, że świat istnieje, czyli poznajemy coś najważniejszego, coś, co leży u samego „początku" rzeczywistości. I właśnie to najważniejsze poznajemy w procesie poznania bezpojęciowego. Istnienie jawi się nam („objawia") w akcie intuicji intelektualnej. Akt ten jest aktem intelektu, dokonującym się jednak przy współudziale zmysłów[2].

Mielibyśmy zatem dwa procesy poznawcze — pojęciowy, odnoszący się do treściowej strony rzeczywistości, oraz drugi intuicyjny, związany z poznaniem istnienia a także konkretnych jego sposobów „jawienia się" w świecie pozaświadomościowym, to znaczy konkretnie istniejących treści. Intuicja istniejących treści (esencji) nie byłaby jeszcze tworzeniem pojęcia ogólnego (lub *quidditas*) — jednoznacznego zespołu ściśle określonych cech obejmującego swoim zakresem ściśle określoną klasę. Byłaby jedynie kontaktem poznawczym z konkretnym bytem złożonym z istoty i istnienia. Tzw. redukcja fenomenologiczna nie miałaby w niej miejsca. Nie potrzeba chyba dodawać, że obydwa procesy poznawcze są rozumne, racjonalne. Do zagadnienia tego powrócimy jeszcze niżej.

Dwa rodzaje poznania, a może lepiej dwie strony tego samego poznania stanowią, wydaje się, korelat dwóch stron samej rzeczywistości — jej złożenia z istnienia oraz istoty. Jeżeli prawdą jest (a przyjmujemy tu, że jest), iż rzeczywistość w ostatecznej swojej strukturze konstytuują dwa pierwiastki, istnienie i istota, to jest zarazem rzeczą słuszną, aby i w porządku noetycznym miało miejsce odpowiednie złożenie. Intuicja odnosiłaby się do istnienia oraz do wszystkiego, co się z nim wiąże (np. *essentia),* natomiast pojęciowanie do czystych treści, wyabstrahowanych z istniejącego konkretu. Współodpowiedność ta musi mieć miejsce dlatego, że pomiędzy rzeczywistością a umysłem ludzkim istnieje ścisły związek, chciałoby się powiedzieć — związek transcendentalny, polegający na tym, że rzeczywistość istnieje dla człowieka, dla jego umysłu i dla jego serca.

Umysł ludzki lubi rzeczy proste. Rzeczywistość jest złożona. Dlatego umysł ludzki daje się bardzo łatwo urzec jej „fragmentowi", biorąc go za całość. Filozofii, której przedmiotem jest rzeczywistość złożona z istnienia oraz istoty (filozofia może sobie tego nawet nie uświadamiać), grożą dwie możliwości popełnienia w większym lub mniejszym stopniu błędu zwanego *pars pro toto*,

---

[2] Por. M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, passim.

błędu, który zawsze prowadzi myśl do idealizmu różniącego się jedynie odcieniem. Historia myśli filozoficznej powinna by pokazać te dwie drogi wychodzące z jednego z dwóch „fragmentów" rzeczywistości, lub przynajmniej ze zbytniego podkreślenia jednego ze szkodą dla drugiego, a wiodące do idealizmu.

Rzeczywiście, filozofia raz szła w stronę jednego krańca, drugi raz — w stronę przeciwną. Kiedy dała się zwieść treści — swoim pojęciom — wszystko starała się ująć w jednoznaczne klasy. W relacjach pomiędzy nimi widziała *ordo*, rzekomo mającą panować we wszechświecie. Marzyły się jej jakieś naczelne pojęcia, z których wszystkie inne wynikałyby niemal automatycznie. *Scientia universalis*, tabliczka, w której wszystko, co jest, zmieściłoby się w jednym z okienek.

Rzecz jasna poznanie przemieniało się tutaj w myślenie (nierzadko „stwórcze") i tym gorzej dla rzeczywistości, jeśli się z nim nie chciała zgadzać.

Jednoznaczność ogólnych pojęć tyranizuje konkret czyli rzeczywistość. Kiedy ta ostatnia zaczyna się buntować, myśl filozoficzna może iść — i szła — na drugi kraniec. Na nim kwestionuje się i przekreśla powszechność wyników poznawczych, jakimi są ogólne pojęcia. Zostają wyłącznie nazwy. Pojawiają się natomiast takie czy inne intuicjonizmy, roszczące sobie pretensje do miana jedynie prawdziwego poznania świata.

Obie tendencje mijają się z rzeczywistością, uwzględniają bowiem nie ją, ale jej „części" — zasady ją konstytuujące. I obie się schodzą w idealizmie, jak już zaznaczyliśmy. Obydwie mówią o konstrukcji umysłowej a nie o rzeczywistości. Biorąc konstrukcję za rzeczywistość popełnia się błąd.

*Error circa creaturas redundet in falsam de Deo sententiam, et hominum mentes a Deo abducit*[3]. Błąd w poznaniu rzeczywistości stworzonej prowadzi do fałszywego twierdzenia w odniesieniu do Boga i odwodzi umysły ludzi od Niego.

Od naszych pojęć w ścisłym tego słowa znaczeniu oraz od treści nawet istniejącej, ale tak podkreślonej, że aż oderwanej od istnienia, nie ma przejścia do przyjęcia istnienia Boga. Z tego, że mam np. pojęcie bytu skończonego, nie wynika wcale, że istnieje byt nieskończony. Gdyby było inaczej, przyjęcie istnienia Boga byłoby wynikiem operacji logicznej, opartej na logice formalnej[4]. Wówczas mielibyśmy ścisły dowód na istnienie Boga. Mielibyśmy także Jego pojęcie, a niewiara w Niego mogłaby być wyłącznie owocem nieuctwa. Tymczasem w życiu często jest inaczej.

---

[3] *Contra Gentes*, II, 3.

[4] Por. E. L. Mascall, *Istnienie i analogia*, Warszawa 1961, Pax, tłum. J. W. Zielińska, s. 115 i n.

Z samego pojęcia rzeczy nawet istniejącej a także z tego, że ona jest taka a nie inna, nie wynika istnienie rzeczy drugiej. Starając się o argument przemawiający za istnieniem Boga na tej drodze tak czy owak będziemy mieli do czynienia z odmianą dowodu anzelmiańskiego. Wszelkie pojęcie samo w sobie mówi nam przede wszystkim o tym zespole treści, który je stanowi, tak że kiedy chcemy je zastosować do konkretnych desygnatów, musimy je „zmodyfikować", uegzystencjalnić, to znaczy związać z konkretnym istnieniem. Wówczas dana treść, przyrównana do wielu konkretów, traci swoją jednoznaczność a umysł poznający nawiązuje kontakt bezpośrednio z rzeczywistością a nie poprzez swoje konstrukcje zakresowe. Jeśli gdzie, to chyba tu można i trzeba mówić o analogii.

Gdybyśmy do zagadnienia istnienia Boga chcieli podejść od strony istoty, w znaczeniu treści naszych pojęć, doszlibyśmy najwyżej do jakiejś nieokreślonej treści, pustej treści (przynajmniej dla nas), i przekreślilibyśmy transcendencję Boga.

Z powyższych uwag wynika, że mówienie o Bogu w systemach zesencjalizowanych albo przynajmniej bardziej podkreślających esencję *(essentia praecedit existentiam)* jest mówieniem nie na temat. Wykracza poza dozwolone granice, przekreśla, jak powiedzieliśmy, transcendencję Boga, robi z Niego kopyto, na które naciąga się takie lub inne ludzkie buty. Wyszedłszy od treści nigdy od nich się nie uwolnimy. Świat utożsami się z nimi. Bóg w takim jednorodnym świecie będzie niczym więcej jak tylko fikcją na ludzką miarę, bardziej lub mniej udolnie skleconą przez umysł ograniczony i skończony. Mówi się wówczas o bycie posiadającym doskonałości w stopniu naj... — doskonałości rozdmuchane w jakąś nieskończoność. Lecz mowa ta albo nic nie znaczy, albo „stwarza" potwora pełnego sprzeczności, z którym nie mogą sobie poradzić podręczniki, a którego wyśmiał już stary Ksenofanes. Wtedy właśnie mówi się o „dowodach" na istnienie Boga. Ubiera się „pięć dróg" św. Tomasza w szatę sylogistycznych, formalnych powiązań dedukcyjnych. Szaty tej, jak wiadomo, św. Tomasz nie dał swojej intuicji. Zabiegi zmierzające do „unaukowienia" pięciu dróg nie zrobiły z nich dowodów, lecz tylko naraziły je na krytykę zupełnie zresztą słuszną [5]. *Error circa creaturas...* polegający na przyjęciu, że pojęciowy proces poznawczy, tzw. abstrahowanie, pozwala nam uchwycić całą rzeczywistość, zemścił się fatalnie. Dochodzono do pięciu istot, do jakichś *Wesenheiten* czy też platońskich idei, i doko-

---

[5] Por. niektóre prace powstałe w środowisku KULu (np. M. A. Krąpca, St. Kamińskiego, S. J. Zdybickiej — np. „Znak", nr 120).

nywano karkołomnych intelektualnych sztuczek, żeby je scalić w jeden byt, „o którym wszyscy ludzie mają przekonanie, że jest Bogiem" [6].

W ten sposób wytworzony Bóg stanowi chorobę teizmu, jest jego nowotworem, jest alienacją człowieka. Pod tym względem Sartre ma rację, kiedy odrzuca Go idąc zresztą poprzez Feuerbacha śladem heglowskim [7]. Teiści dokonali tutaj operacji polegającej na sztucznym rozdmuchaniu pojęć, z czego nie wynika absolutnie nic. W odniesieniu do pytanie zasadniczego, czy Bóg jest, na tej drodze nadal nie posiadamy żadnych podstaw do takiej lub innej odpowiedzi. Na tej drodze najsłuszniejszym rozwiązaniem byłby agnostycyzm. Lecz ludzie wierzą „mędrcom". Kiedy się zatem przekonają, że mędrcy wprowadzają ich w błąd (choćby nieświadomie i w dobrej wierze), z kąpielą wylewają i dziecko.

...*Et hominum mentes a Deo abducit* — błąd w poznaniu stworzeń odwodzi ludzi od Boga. Jeśli się powie, że taka jest droga do poznania istnienia Boga i że taki jest Bóg, wówczas człowiek w imię rzeczywistości uprawniony jest do odrzucenia tej drogi razem ze znajdą ubóstwionym. Bardzo łatwo ta postawa, słuszna w pewnym zakresie, przeradza się w ateizm egzystencjalny, negujący w ogóle istnienie Boga, Boga żywych — Abrahama, Jakuba...

Ateizm tego rodzaju zrodził się jednak ze zdrowego odruchu, jakim jest reakcja obronna człowieka na niezdrowy teizm. Walczy on bowiem nie z prawdą ontologiczną o Bogu, lecz z prawdą „ludzką" — logiczną o Nim, z prawdą, która pozostaje w niezgodzie z rzeczywistością a przez to niszczy człowieka. Bogu prawdziwemu za ten odruch dzięki! Nie jest to w żadnym razie reakcja negatywna na Boga, ale na pewną myśl o Bogu, na pewną Jego koncepcję. Reakcję tę miałbym ochotę nazwać czymś w rodzaju sprzężenia zwrotnego, alarmującego teizm o ukrytym w nim niekiedy błędzie lub co najmniej o możliwości popełnienia go. Ateizm ten broni nas przed fatalną w skutkach półwiedzą o świecie, nie chce, byśmy się stali podobni do kochanka, któremu jest wszystko jedno, czy obok niego znajduje się umiłowana osoba czy też zrobiona przez niego jej karykatura.

*

Zwrot w naszym poznaniu w stronę istnienia stanowi zwrot w stronę Boga, a ateizm jest tutaj czymś innym aniżeli w po-

---

[6] Por. E. L. Mascall, jw., s. 106 i n. oraz *Ten, który jest*, Warszawa 1958, tłum. J. W. Zielińska, s. 157 i n.

[7] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960, Gallimard, s. 247 i n.

przednim wypadku — jest jakimś bolesnym przeżyciem świata metafizycznie osamotnionego w swojej egzystencji, to znaczy świata nie związanego z nikim ani z niczym, wbrew temu, że świat w swojej strukturze jest niemal potrzebą takiego związku bardziej niż czymkolwiek innym. Nie chodzi tu (zarówno w ateizmie, jak i w teizmie) o związki formalno-logiczne wynikania, ale o metafizyczną więź bytu z innym Bytem, płynącą stąd, że *existere* znaczy *sistere ex*...

Oczywiście można i tu zapomnieć o złożeniu rzeczywistości. Można i tu idealizować, czyli snuć „czyste" myśli na temat istnienia jako jednej z wielu treści (wbrew pozorom). Z drugiej jednak strony filozof, który choćby po części trzyma się konkretu, nie może na pewnym odcinku swojej drogi do rzeczywistości — wtedy, gdy staje w obliczu prawdy o świecie, prawdy ostatecznej — nie zająć wobec tej prawdy postawy angażującej całe życie, będącej wyrazem całej osoby — świadomego i wolnego podmiotu. Wtedy wybiera on wiarę — w Boga albo w nie-Boga.

Aby lepiej zrozumieć obydwa człony powyższej alternatywy, jaką narzuca zwrot do konkretnej rzeczywistości — przyjrzyjmy się myśli J. -P. Sartre'a. Potem spróbujemy odczytać myśl Akwinaty.

Sartre rozpatruje świadomość od dwóch stron; raz jako wolność, która stwarza „świat przedmiotów" czyli świat treści [8] — w świecie tym świadomość później żyje — a po wtóre jako wolność-przeżycie siebie samej. Przeżycie nie poznaje siebie samego drogą uprzedmiotowienia, lecz drogą właśnie przeżywania siebie samego: świadomość „czuje" siebie. Jest to bezpośredni kontakt z rzeczywistością istniejącą i właściwie kontakt jedyny (u Sartre'a). Rzecz jasna każdy akt świadomości skierowany jest poza siebie w stronę przedmiotu (przez podmiot stworzonego) oraz równocześnie stanowi przeżycie siebie samego. Każdy akt opalizuje tymi dwiema stronami [9].

Konsekwentnie zagadnienie istnienia Boga będzie można rozpatrywać u Sartre'a na dwóch płaszczyznach — od strony świadomości jako wolności stwarzającej treść, oraz od strony świadomości przeżywającej samą siebie, swoje istnienie.

W pierwszym wypadku człowiek — jako wolny stwórca całego

---

[8] Treść-istota sartrowska tym się różni od *quidditas* w znaczeniu tomistycznym, że całkowicie zależy od świadomości, podczas gdy *quidditas* stanowi niejako wypadkową zetknięcia się umysłu ludzkiego z rzeczywistością. *Essentia* natomiast nie posiadałaby swojego odpowiednika w filozofii Sartre'a.

[9] Por. St. Grygiel, *„Muchy" — dramat o ludzkim istnieniu*, „Znak", nr 106 oraz *Inez zabija miłość*, „Znak", nr 111.

„świata przedmiotów", wszystkich treści — poznaje tylko to, co sam do istnienia powołał. Poznaje tylko to, co aktualnie przed nim teraz się jawi. Nic więcej. Poznaje jedynie zjawiska przez siebie powołane do zjawienia się, owe *il y a* przez siebie stworzone, aktualnie istniejące i stanowiące jego własność. Lecz świat treści, świat *il y a*, odcina świadomość od „bytu transfenomenalnego", kryjącego się za danym zjawiskiem. Świadomość, chociaż chce dotrzeć do samego bytu, to jednak, mówiąc słowami Sartre'a, znajduje tylko siebie. Widzi jedynie to, co sama oświetla, co „oczy jej zapalają". Z zamknięciem oczu konkretnych następuje koniec jednego, konkretnego świata.

Że istnieje byt poza zjawiskiem, Sartre dowodzi na sposób anzelmiański[10]. Z faktu, iż świadomość w konkretnym zjawisku stanowi intencję czegoś innego od świadomości, wyciąga wniosek, że musi to coś innego istnieć odrębnie, niezależnie od niej. Czy przejście to jest zasadne? Wydaje się, że nie. Pomijam już to, że zjawisko w pełni tłumaczy się przez świadomość (u Sartre'a). Istotne jest, że mamy tu do czynienia z klasycznym przejściem z porządku noetycznego w ontologiczny. Na pytanie, czy istnieje byt transfenomenalny, odpowiedź prawidłowa winna brzmieć: nie wiemy. A więc już tu, odnośnie do bytu transfenomenalnego, świadomość (człowiek) skazana jest na a g n o s t y c y z m. Świadomość myśli stwórczo pewną treść i tej treści jest intencją, podtrzymującą ją przy istnieniu. Świadomość zatem nie poznaje rzeczywistości, lecz myśli coś nowego, innego od niej. Wszelkie pytania muszą się sprowadzić do pytań o to, co ona myśli, ewentualnie — jak myśli. Inne pytania są nieuzasadnione, i nie ma możliwości znalezienia na nie odpowiedzi.

Jeśli tak się przedstawia sprawa z istnieniem bytu transfenomenalnego, danego nam w zjawisku, *a fortiori* teza o agnostycyzmie musi objąć i zagadnienie istnienia Boga. W. Desan twierdzi, że Sartre powinien przyjąć istnienie Absolutu na tej samej podstawie, na jakiej przyjął istnienie bytu transfenomenalnego[11]. Nie jestem przekonany, aby Desan miał rację. Świadomość bowiem nie posiada fenomenu Boga, a jeżeli nie ma fenomenu, to nie może być i tego, czego ewentualny fenomen byłby fenomenem, a przynajmniej (taka jest właśnie nasza teza) nie można niczego w tym wypadku o istnieniu Boga powiedzieć. Jeżeliby nawet Bóg istniał, to byłby absolutnie p o z a n a m i, nieosiągalny, bez żadnej z nami więzi pozwalającej na poznanie Jego istnienia. Nie ma

---

10 J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1957, Gallimard, s. 16.

11 W. Desan, *The Tragic Finale (An Essay on the Philosophy of Jean-Paul Sartre)*, Harvard 1954, s. 177.

żadnego śladu Jego istnienia w tym, co zwie się treścią lub „światem" (przedmioty), a to właśnie są fenomeny. W ich świecie odbija się wyłącznie człowiek.

Świadomość „myśli" treści — o bycie natomiast transfenomenalnym nie można myśleć, ponieważ nie jest on treścią. Transponując na język tradycyjny powiedzielibyśmy, że nie można myśleć istnienia rzeczywistości *a parte rei*. Istnienia nie można poznać myślą! Jeżeli się usiłuje tego dokonać, zamienia się całą rzeczywistość na treść i wówczas „stwarza się" zarówno rzeczywistość, jak i Boga, który wtedy nie jest niczym innym jak tylko alienacją niszczącą człowieka. Słusznie zwrócili na to uwagę Hegel a za nim Feuerbach i ostatnimi czasy Sartre. Tego „Boga" odrzucają ci ostatni bez pardonu, zupełnie zresztą słusznie.

Sartre jednak (on nas teraz interesuje) wykracza poza dozwolone metodycznie granice, kiedy mówiąc o tym „Bogu" utożsamia go z Bogiem transcendentnym, którego „myśleć" nie można. O tym Bogu nie może on nic wiedzieć na podstawie świata przedmiotów poznawanych, czyli stwarzanych lub jeszcze lepiej — myślanych przez siebie samego.

Dlaczego jednak Sartre „dopuszcza się" odrzucenia Boga transcendentnego? W pracach o filozofii Sartre'a, między innymi w artykule jednego z polskich uczonych [12], znajdujemy próbę wytłumaczenia tego faktu. Nie zadowala ona nas jednak. Sartre nie odrzuca istnienia Boga dlatego, że istnienie wyprzedza istotę-naturę. Tej ostatniej nie ma właśnie dlatego, że nie ma Boga, który by ją stwórczo pomyślał [13]. Czytamy dalej w tychże pracach, że ateizm Sartre'a płynie z jego koncepcji wolności jako czegoś absolutnego i nie zrelatywizowanego wewnętrznie do żadnej normy (przez normę rozumiem tutaj nie nakazy konkretne, ale coś jeszcze bardziej pierwotnego, stanowiącego element formalny samej moralności). Także i to nie wydaje się przekonujące. Dla Sartre'a bowiem nawet gdyby Bóg był, człowiek i tak pozostałby „samotny". Natury, jaką mógłby wtedy ewentualnie posiadać (i niewątpliwie posiadałby), nie byłby w stanie w żaden sposób poznać z przyczyn już nam znanych. Zawsze na przeszkodzie stanęłyby fenomeny. Wówczas byłoby dwóch „samotnych" — człowiek oraz Bóg. Przepływaliby obok siebie jak dwa okręty nie dotykając się nawzajem [14]. Człowiek byłby nadal wolny, musiałby postępować tak,

---

[12] Ks. W. Granat, *Antyteistyczny humanizm J.-P. Sartre'a*, w „Zeszytach Naukowych KULu", Lublin 1958, nr 1, s. 21—31.

[13] J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme?* Paris 1960, Nagel, s. 22.

[14] J.-P. Sartre, *Muchy*, w *Dramatach*, Warszawa 1956, tłum. J. Lisowski; oraz *L'être et le néant*, jw., s. 287.

jak gdyby Boga nie było. Sartre pojmuje stwarzanie na sposób platoński jako robienie czegoś tym lub owym. Dlatego skutek „odrywa się" od przyczyny i nie ma z nią już nic wspólnego.

Nieporozumieniem wydaje mi się twierdzenie, iż Sartre argumentuje na rzecz ateizmu faktem niemożliwości urzeczywistnienia syntezy świadomości z bytem (tzw. *Soi* albo *l'en-soi-pour-soi)*. Przecież synteza ta stanowi idealny cel, idealną granicę czynów człowieka i dlatego niemożliwą do osiągnięcia. Do niej zmierza człowiek. Jak widać, chociaż Sartre nazywa ją Bogiem, to nie jest ona jednak Bogiem transcendentnym w stosunku do świata, ale zamyka się w obrębie świata. Nazwałbym ją Bogiem humanistycznym w odróżnieniu od Boga, o którego naprawdę chodzi.

Niewątpliwie Sartre uważa, że Bóg, jeśliby istniał, musiałby być taką samą syntezą. Postępuje w tym jak każdy esencjalista. Pojmuje Go jak zwyczajną treść, tylko nam bliżej nie znaną. Rzecz jasna Bóg-treść jest syntezą, zestawem sprzecznych cech. Lecz któryż Bóg esencjalistów nie stanowi sprzeczności? Zawsze znajdą się w nim cechy wykluczające się nawzajem. Lecz nie trzeba pokazywać, że sprzeczność ta odnosi się do zestawu cech, do zbioru treści; co najwyżej moglibyśmy powiedzieć, że niemożliwy jest byt, który by urzeczywistniał w sobie tego rodzaju sprzeczny zestaw. Na jakiej jednak podstawie moglibyśmy twierdzić, że takim jest prawdziwy Bóg? Przecież każdy ubóstwiony zestaw treści nie przedstawia nic innego jak tylko mniej lub bardziej zakamuflowaną antropomorfizację. Jest tym potworem stworzonym przez esencjalny teizm, z góry skazanym na sprzeczności i odrzucenie... Różnica pomiędzy Sartrem a podobnie do niego myślącymi teistami polegałaby na tym, że on miał odwagę odrzucić sprzeczność, a oni — nie. Tutaj Sartre był wierny światu treści.

Ale nie o tego Boga chodzi. Świat treści, widzieliśmy, wystarcza sam sobie, sam w sobie jest zrozumiały, ponadto posiada swój fundament „bytowy" w świadomości ludzkiej, powołującej go do istnienia, czy pojawienia się. W świadomości ma, a przynajmniej może mieć, swoje ostateczne wytłumaczenie siebie jako treści zależnej od umysłu. Do niczego poza sobą, oprócz świadomości ludzkiej, nie „odsyła". Wydaje mi się, że tego rodzaju świat, wyprany z wszelkiego cienia egzystencjalizmu, doskonale obrazuje niemożliwość wyjścia poza granice nakreślone przez esencjalizm, doskonale obrazuje zamknięcie człowieka w jego własnych, skończonych myślach. Esencjalizm nieuchronnie skazany jest na ślizganie się niczym światło po powierzchni wody — bez możności zaczepienia

o twardy. grunt rzeczywistości[15]. Zarówno esencjalny teizm jak esencjalny ateizm nie są niczym innym jak tylko agnostycyzmem. *Error circa creaturas*... Obydwa chciały mieć Boga na swoją własną, ludzką miarę. Ułożywszy cały świat jak zabawkę z klocków chciały znaleźć i taki klocek, który by stanowił gwarancję ich własnego porządku, który by był żandarmem strzegącym ich własnej wygody. Ani jeden, ani drugi nie mają „zmysłu" religijnego (mówiąc w ten sposób o teistach nie mam na myśli ich osobistego życia religijnego).

„Zmysł" ten posiadają jedynie ci, którzy nawiązują kontakt poznawczy z konkretem, którzy konkret „czują" i przenikają go umysłem i sercem, przeżywają jego istnienie przemijające i nie posiadające w sobie fundamentu. Tak czuli konkret św. Tomasz i... Sartre. Nic nie szkodzi, że ten ostatni ograniczył swoją refleksję do egzystencji ludzkiej, do świadomości. Trzeba dobrze zwrócić uwagę na rzeczywistość, którą usiłował wyrazić. A ponadto kto wie, czy Boga nie znajduje się w poznawczym przeżyciu swojej egzystencji? Jesteśmy przekonani, że Akwinata zgodziłby się w tym ze św. Augustynem i.... Sartrem. Do zagadnienia tego jeszcze powrócimy.

Dla Sartre'a jak już wspominaliśmy, człowiek prócz tego, że jest świadomością stwarzającą i tym samym poznającą treści (wyznacza to jeden tor dla jego myśli filozoficznej), człowiek istnieje jeszcze jako k o n k r e t n a ś w i a d o m o ś ć p r z e ż y w a j ą c a s i e b i e s a m ą *(conscience non positionnelle de soi)*. Kiedy świadomość poznaje, to znaczy kiedy myśli *(conscience positionnelle)* i tworzy swój przedmiot poznania, daje temu przedmiotowi fundament: sama nim jest. Dlatego świat przedmiotów jest uzasadniony — wiadomo skąd „przyszedł" i dokąd „idzie": świadomość o tym decyduje.

Sytuacja przedstawia się z gruntu inaczej, kiedy świadomość zwróci uwagę na siebie samą. Przeżywa wówczas siebie jako ten konkretny fakt, konkretne *être-au-monde*. Fakt ten nie jest „tematem" myślanym przez świadomość — jest tylko jej przeżyciem, jest przez nią przeżywany. Inaczej świadomość nie może zetknąć się poznawczo ze samą sobą. Gdzie zatem znajduje się jej fundament? Czyim jest ona sama „tematem"? Nie jest nim sama sobie. Nie chodzi tu już o „temat" o treściowym charakterze — chodzi o fakt egzystencjalny. A zatem i jego fundament powinien posiadać odpowiednio inny charakter. Świadomość nie jest *causa sui* —

---

15 *Muchy*, jw. s. 102 oraz tegoż autora *Drogi wolności*, Warszawa 1957, tłum. J. Rogoziński, t. II, s. 397.

przyczyną siebie-faktu. Wiadomo, pojawia się jak bańka na powierzchni wody i niknie jak błysk w ciemności. Świadomość nie jest treścią (nie posiada w sobie natury), ponieważ nie ma Boga. Wszystko w porządku. Ale pozostaje jeszcze ona sama, właśnie jako ten fakt światła w ciemności, domagający się także swojego fundamentu, podobnie jak domaga się go treść. Treść go posiada, dlaczego świadomość nie może go także posiadać?

Znamy rozwiązanie Sartre'a: człowiek jest fundamentem (świata przedmiotów-treści) bez fundamentu, to znaczy: nie ma takiej analogicznie drugiej E g z y s t e n c j i jak on sam, dla której, człowiek byłby „światem". Świat stworzony przez człowieka nie jest absurdalny, ale człowiek stwarzający ten świat jest absurdalny sam w swoim istnieniu. „Byt" przedmiotów nie domaga się istnienia Boga, wystarczy mu istnienie człowieka. Ale istnienie człowieka domaga się istnienia Boga, domaga się go gwałtownie, c a ł y m s o b ą. Przedmioty mają człowieka, ale człowiek nie ma nikogo, pomimo że potrzebuje kogoś, kim sam nie jest. „Bóg umarł, ale człowiek przez to nie stał się ateistyczny. Milczenie tego, co transcendentne, oraz ustawiczna potrzeba religijna współczesnego człowieka, oto wielka sprawa zarówno dzisiaj, jak i wczoraj" [16]. „Bóg milczy, ale bez względu na to milczenie wszystko we mnie żąda Boga nie mogąc o Nim zapomnieć" [17]. „Kiedy Bóg istniał, człowiek żył spokojnie, czuł, że ktoś go ogląda. Dzisiaj, kiedy sam został Bogiem i kiedy jego spojrzenie powoduje rozkwitnięcie wszelkiej rzeczy, wykręca szyję próbując dojrzeć siebie samego" [18].

„Rozkwitnięcie" świata przedmiotów jest wytłumaczone — w i d a ć w n i m c z ł o w i e k a. Jedynie w „rozkwitnięciu" samego człowieka nie widać nikogo... nawet samego człowieka. Zwróćmy uwagę, że w wypadku świata przedmiotów zadawane pytania i odpowiedzi miały charakter esencjalny — możliwa zatem była filozofia opisowa posługująca się mniej lub więcej udatnie metodą fenomenologiczną. W wypadku jednak człowieka, tej konkretnej świadomości, konkretnego faktu, tego rodzaju pytań już się nie stawia — nie mają tu bowiem sensu. Pytania, jakie Sartre zadaje gdy chodzi o świadomość, mają wbrew pozorom charakter egzystencjalny. Wbrew pozorom, ponieważ pytając w ten sam sposób o fundament dla świadomości, jak pytał o fundament dla przedmiotów, robi wrażenie, że pojęcie to traktuje jednoznacznie. Być może, że on sam nie widział tak ostro niejednoznaczności poję-

16 J.-P. Sartre, *Situations*, t. I, Paris 1947, s. 153.
17 J.-P. Sartre, jw., s. 154.
18 Jw., s. 289 przypis.

cia fundamentu. Ale rzeczywistość, jakiej tutaj można i jakiej trzeba się dopatrywać, pozwala mówić o dwóch r ó ż n y c h fundamentach — fundamencie dla treści oraz fundamencie dla egzystencji, jaką jest człowiek. Ten drugi fundament musiałby być jakąś i n n ą ś w i a d o m o ś c i ą, i n a c z e j (bo egzystencjalnie) m y ś l ą c ą s t w ó r c z o c z ł o w i e k a — e g z y s t e n c j ę l u d z k ą.

Sartre przeżywa siebie jako świadomość-egzystencję, której *esse* nie stanowi zarazem jej *esse subsistens*. Wydaje mi się, że właśnie o to mu chodzi, kiedy mówi o braku fundamentu w świadomości, braku powodującym, iż jest ona egzystencją absurdalną. Ponieważ nie chodzi tu, jak powiedzieliśmy, o fundament dla treści, ale dla egzystencji, fundament ten musiałby być natury egzystencjalnej; taki tylko fundament tłumaczyłby ten fakt egzystencjalny, jakim jest świadomość.

Jeżeli tak postawimy zagadnienie, wtedy stanie się jasne, iż metoda opisu nie dysponuje środkami pozwalającymi tu poruszać się sensownie. Esej ontologii fenomenologicznej, jakim chce być *L'être et le néant*, z konieczności musi się w tym miejscu zatrzymać, a odpowiedź na pytanie o istnienie Boga, zadane w ramach wyznaczonych przez tenże esej, wydawałoby się, znajduje się w *Situations*: „Istnienie Boga przekracza nasze doświadczenie" [19]. Sartre jednak poszedł dalej i dał odpowiedź negatywną, wkraczając tym samym na teren metafizyki, od której się odżegnuje. Dlaczego?

Z pewnością nie skłoniły go do tego argumenty typu anzelmiańskiego. „Nie wyobrażam sobie, aby choć jeden współczesny człowiek wierzący został doprowadzony do chrześcijaństwa argumentem świętego Bonawentury albo świętego Anzelma; lecz sądzę także, że ani jeden niewierzący nie został odciągnięty od wiary argumentami przeciwnymi" [20]. Sartre widzi doskonale, że nie można podać dowodu operującego treściami (w którym jedną treść wyciągnęłoby się z drugiej) na coś, co treścią nie jest — na jakiś egzystencjalny fakt. „Dowód" na egzystencjalny fakt wymaga innej postawy wobec rzeczywistości aniżeli postawa o p i s u j ą c a t r e ś c i.

Zagadnienie Boga, czytamy w tymże samym artykule [21], jest zagadnieniem całościowym, którego rozwiązaniem jest nasza postawa życiowa wobec siebie oraz innych. Całe nasze życie stanowi jego rozwiązanie odbijając w sobie wybraną przez nas postawę

---

[19] J.-P. Sartre, *Situations*, t. III, Paris 1949, s. 139.

[20] J.-P. Sartre, *Gide vivant*, w „Les Temps Modernes", Mars 1951, s. 1540.

[21] Jw., s. 1540.

wobec innych ludzi oraz wobec siebie samych. „My Go odrzucamy, inni Go przyjmują. Ich wiara łączy się z uczuciem frustracji, trwogi, z potrzebą rekompensaty za ziemską egzystencję"[22].

Sartrowi dany był ogląd istnienia ludzkiego w jego immanentnym braku domagającym się transcendentnego w stosunku do niego bytu. Ogląd ten przekracza metodę fenomenologiczną (do jakiej Sartre rościł sobie pretensje). Był „oglądem metafizycznym" *esse* ludzkiego w jego prawdzie. Dostrzeżenie braku w świadomości-istnieniu, powodującego, iż świadomość nie jest własnym fundamentem, jest niczym innym jak dostrzeżeniem przygodności człowieka, faktu, że nie jest on *Ens causa sui*, czyli — Bogiem[23]. A ponieważ „brak" domaga się tego, czego jest „brakiem", więc Sartre wymyślił „Boga humanistycznego", jakąś „stematyzowaną świadomość", do której człowiek dąży daremnie, jako do swojej wartości, niszcząc siebie jako człowieka. Ale to już jest „Bóg-treść" — temat świadomości. Tymczasem nie o takiego Boga chodziło, kiedy Sartre dotknął przygodności istnienia-świadomości. Taki Bóg jest wyłącznie tematem świadomości, w niej posiadającym swój fundament. A przecież pytaliśmy się o fundament dla samej świadomości? Wydawałoby się, że trzeba było tylko dobrze „rozumować", aby zrobić ostatni, pozytywny krok w stronę Boga fundamentu istnienia-świadomości. A jednak? Pozostał samotny człowiek, który „robi się człowiekiem, aby być Bogiem"[24]. Pozostał także „Bóg najpierw »odczuwalny w sercu« człowieka jako ten, który go oznajmia i definiuje w jego zasadniczym i pierwotnym projekcie... Bóg — wartość i najwyższy cel transcendencji przedstawia stałą granicę, którą biorąc pod uwagę człowiek robi się tym, czym jest. Być człowiekiem znaczy dążyć do stania się Bogiem, albo, jeśli ktoś woli, człowiek jest zasadniczo pragnieniem bycia Bogiem"[25].

Niewątpliwie jest to wynik „postawy całościowej", angażującej całe życie. Czym ona jest?

*

Akt, którym człowiek przyjmuje istnienie Boga, nie jest aktem rozumowania dokonywanego na treściach. Co więcej, wydaje się,

[22] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, jw., s. 724.

[23] J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, jw., s. 708 a także s. 133. Przez przygodność bytu *en-soi* (a więc nie człowieka) rozumie Sartre niemożliwość wydedukowania jednej rzeczy zjawiskowej istniejącej z drugiej istniejącej jako istniejącej. Por. jw., s. 34. Jest to brak związku koniecznego.

[24] Jw., s. 720.

[25] Jw., s. 653 i n.

że nie jest także aktem, którym oglądamy byt w jego ontycznej prawdzie, w jego immanentnym braku odsyłającym do jakiegoś bytu transcendentnego. Sartre przecież widział ten brak tkwiący w istnieniu człowieka, widział go w całej, jeśli wolno tak powiedzieć, okazałości, a jednak Boga nie przyjął. Chciałoby się powiedzieć, że widział Go, a jednak jak gdyby nie zobaczył... Kiedy mówi o absurdalności istnienia, to wyraża tę samą prawdę, co i św. Tomasz, kiedy mówi o przygodności bytu, tylko odmiennym językiem. „Być może, jest na ogół zjawiskiem zdrowszym to, że ateista stwierdza, iż świat jest bezsensowny, niż gdyby trwał w złudzeniu, że świat jest zamkniętym w sobie racjonalnym układem. Doktryna absurdalności świata jest, być może, tym, czym staje się doktryna przygodności świata, gdy przeniesie się ją z gruntu teistycznego na ateistyczny"[26]. Nieważne jest w tej chwili dla nas, że istnienie-absurdalny fakt urosło siłą rzeczy w filozofii Sartre'a do rangi poronionego Boga — absolutnie wolnego stwórcy treści. Nie jest to właściwy Bóg i sam Sartre go za takiego nie uważał; widział w nim jedynie bezużyteczną pasję usiłującą się stać Bogiem. Nic więcej[27].

„Odsyłanie" mieszczące się w przygodnym bycie, albo w bycie z brakiem, „odsyłanie" do Absolutu, nie stanowi związku formalnego. Jest natomiast związkiem istnienia z Istnieniem, związkiem metafizycznym bytu z Bytem, jest związkiem bytowym. Dlatego, jak powiada Mascall, niekoniecznie trzeba być znawcą logiki, aby dostrzec i przyjąć istnienie Boga[28].

Znamienne jest, że Sartre wymieniając św. Anzelma oraz św. Bonawenturę jako autorów dowodów na istnienie Boga, nie czyni nawet najmniejszej aluzji do św. Tomasza. Prawdopodobnie się z nim nie zetknął. Możliwe jednak, że powód leży głębiej.

*Quinque viae* św. Tomasza wbrew temu, co sugerują podręczniki podające je w formie rozumowań sylogistycznych, nie są dowodami, jeśli przez dowody rozumiemy rozumowanie oparte na formalnym wynikaniu, płynącym z formy zdań czy ze stosunków pomiędzy zakresami treści. W ten sposób udowodnić istnienia Boga nie można — żadnego innego zresztą istnienia nie da się wyprowadzić z podobnych podstaw.

D a n y n a m j e s t ś w i a t i s t n i e j ą c y o b o k n a s i w n a s, i a l b o w n i m d o s t r z e g a m y B o g a i p r z y j m u j e m y, G o, a l b o — n i e. Ani istnienia świata, ani istnienia Boga nie „udowadniamy".

Postawa Akwinaty w tym względzie była bliska, jestem prze-

---

[26] Mascall, *Istnienie i analogia*, jw., s. 173.
[27] J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, jw., s. 703
[28] *Ten, który jest*, jw., s. 148.

konany, postawie Sartre'a. Św. Tomasz nie dochodził do przyjęcia istnienia Absolutu trzymając się łańcucha formalnych związków. Nie, on oglądał konkret — *être-au-monde*, przy czym rozumie on inaczej *monde* a i konkretu nie zacieśnia do samej świadomości, chociaż nie ma powodów, żeby nie przyjąć, iż refleksja i zaduma nad człowiekiem, nad sobą samym, przemijającym, stanowiła punkt wyjścia na „drogach" do Boga. Chyba tak nawet musiało być. Filozofia bowiem zaczyna się z chwilą, kiedy człowiek spotka się ze samym sobą, kiedy zostanie sam na sam ze swoim istnieniem. Pierwszą reakcją jest wówczas zdziwienie, że coś takiego jak moje „ja" pojawiło się, chociaż go nie było, i że nieuchronnie zmierza „ku śmierci" (por. *Sein-zum-Tode* Heideggera). Stanowi to „materię" trzeciej drogi Tomaszowej. Jeśli bowiem coś naprawdę przychodzi na ten świat i odchodzi, jeśli coś rzeczywiście pojawia się i ginie, to chyba człowiek. Nic więcej, a przynajmniej my więcej nie widzimy. „W przyrodzie nic nie ginie" — jedynie człowiek nagle się w niej pojawia i nagle a zarazem powoli z niej odchodzi... Wszystko inne zastajemy, i chociaż później widzimy następujące po sobie zmiany, to jednak zawsze w obrębie tych samych elementów z tego świata. Nic w nim na naszych oczach nie zaczyna istnieć. Wszystko prócz człowieka posiada tu stałe swoje miejsce, swój dom, jedynie człowiek jest tu bezdomny, obcy. Być może wszystko tak samo kiedyś pojawiło się i tak samo kiedyś zniknie, ale nam nie dano tego „przeżyć". Przygodności świata „nie-ludzkiego" domyślamy się, przeżywamy natomiast przygodność swoją własną.

Z powyższej racji trzecia droga (a nie refleksja nad ruchem) — wbrew temu, co mówi sam Akwinata — wydaje się *via manifestior* [29].

Człowiek z kolei przeżywa-ogląda i niepokoi się swoim własnym ruchem, czyli stawaniem się, albo jeszcze inaczej — przemijaniem dokonującym się pomiędzy dwoma krańcami: pojawieniem się i odejściem. I ten „ruch", to ustawiczne stawanie się, będące formą bytowania jego egzystencji, to ciągłe *sistere ex causa*, jest przedmiotem oglądu stanowiącego, wydaje się, pierwszą drogę.

Czwarta droga otwiera się, kiedy człowieka zaczyna niepokoić jego własne odchodzenie, kiedy mu żal siebie. Czuje on, że odchodzi dla niego i z nim jakaś wartość, może nawet nie bardzo uświadamia sobie, na czym ona polega. Istnienie jest wartością — fakt ten dany jest człowiekowi w przeżyciu jako coś

---

[29] Por. F. Copleston, *A History of Philosophy*, New York 1962, wyd. 6, t. II, cz. 2, s. 65.

niezależnego od niego samego, jako coś z góry niejako ustanowionego przez kogoś innego, bliżej nieznanego.

Cała tego rodzaju rzeczywistość ludzka domaga się przyczyny, oczywiście nie w znaczeniu przyczyn mechanicznych. Mamy bowiem do czynienia z rzeczywistością ludzką, osobową i dlatego powinno się przyjąć odpowiednią teorię przyczynowości, aby można się było nią posłużyć. Ale to już wymaga osobnego potraktowania. Wystarczy nam tu stwierdzenie, że „drogi" zaczynają się od przeżycia tej rzeczywistości, jaką jest człowiek, od przeżycia rzeczywistości specyficznej, o której nie można mówić tymi samymi kategoriami, jakich używamy na określenie świata. Człowieka niewątpliwie można zrozumieć tylko w świecie na tle świata, ale samego świata nie ma w człowieku. Człowiek nie jest jego częścią, nie jest jedną z rzeczy w nim umieszczonych. Właśnie przychodzi i odchodzi...

Tymczasem Akwinata jak gdyby nie dostrzegał tej odrębności świata od człowieka. Wyraża się o człowieku tak, jakby on był jednym z elementów konstytuujących świat, a nie kimś pojawiającym się i odchodzącym. Podobnie jak dla Arystotelesa, tak i dla niego człowiek ma własne miejsce na ziemi, nie jest gościem ani „obcym", nad którym tak dumał św. Augustyn i wszyscy idący tą samą drogą. Wyraża się o nim zawsze przez „on" a nie „ja" lub „ty" [30].

Często przytacza się słowa Akwinaty, że „osoba oznacza to, co jest najdoskonalsze w całej naturze, a więc byt istniejący samoistnie w naturze rozumnej" [31]. Przytacza się je na poparcie tzw. personalizmu Tomaszowego. Owszem, lecz właśnie te słowa, bardziej niż jakiekolwiek inne, jaskrawo pokazują, w jakich wymiarach bytowych widział Akwinata człowieka. Człowiek jest wprawdzie dla Tomasza czymś najdoskonalszym w całej naturze, ale właśnie tylko czymś najdoskonalszym (dzięki swojej rozumnej naturze) i niczym innym; jakby człowieka dało się zrozumieć przy zastosowaniu tych samych kategorii, którymi ujmujemy świat.

Z drugiej jednak strony wziąwszy pod uwagę całość Tomaszowej doktryny o człowieku, trudno nie dostrzec, że człowiek u niego stoi na granicy dwóch światów (i dlatego w obydwóch jest „obcy"), że różni się radykalnie od reszty stworzeń na świecie a zatem — że jest miejsce w Tomaszowej doktrynie na właściwą antropologię uwzględniającą „inność" ludzkiej egzystencji od

---

30 Por. refleksje Martina Bubera a zwłaszcza esej *What is Man?* w *Between Man & Man*, London 1963, The Fontana Library, s. 159—161.

31 *Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura; scilicet subsistens in rationali natura*. Por. *Summa Theol.*, 1, q. 29, a. 3, c.

wszelkiej innej egzystencji — od świata. Jest miejsce w antropologii Akwinaty na różnicę pomiędzy rzeczywistością świata o rzeczywistością człowieka w świecie. Dlaczego jednak św. Tomasz jakby o tym zapominał, kiedy przychodziło wyrazić swoją myśl w zakresie „filozofii pierwszej" w odniesieniu do człowieka? Dlaczego zobiektywizował go sprowadzając go tym samym do rzędu przedmiotu (rzeczy) — jednego z wielu na świecie? Być może, że bał się „nienaukowości", ale być też może, że po prostu nie uświadamiał sobie zagadnienia a jedynie przyjęciu dualizmu chrześcijańskiego (złożenie z ciała i duszy) zawdzięcza uratowanie w swojej filozofii miejsca dla antropologii uwzględniającej całą odmienną specyfikę świata w człowieku.

Zobiektywizowanie rzeczywistości ludzkiej (mówienie o niej jak o przedmiocie) doprowadziło do traktowania człowieka na równi z innymi bytami stworzonymi, tzn. złożonymi z istnienia oraz istoty. Jest to słuszne, ale na „drugim" etapie. Filozofowanie jednak, a więc i filozofowanie o Bogu, zaczyna się od spotkania z samym sobą. Pierwszych obserwacji prowadzących do Boga człowiek dokonuje analizując siebie — swoje nagłe pojawienie się i „zmierzanie do śmierci", swoje istnienie, którym nie dysponuje całkowicie, które go niepokoi i zmusza do szukania oparcia. Dostrzega z kolei, że inni znajdują się w tej samej sytuacji i „domyśla się", że i świat, którego początku ani końca nie widzi, podobnie nie decyduje o swoim istnieniu a zatem że i on staje się od... do...

Ale najważniejszy dla tej filozofii jest człowiek, jego zaduma nad samym sobą. Jego należy poznać, chcąc zbliżyć się intelektem do Boga.

Według Sartre'a jedynie intuicja zasługuje na miano poznania, wszystkie inne procesy poznawcze mają za zadanie do niej doprowadzić. U Akwinaty podobnie: zawsze punktem wyjścia i dojścia dla rozumowania jest *aliquid intellectum*, coś ujętego aktem intuicji intelektualnej. Czytając jego teksty odnoszące się do poznania faktów konkretnych oraz Pierwszego Faktu spotykamy wyłącznie takie określenia jak: *intellectus, intelligere, visio, videre, intuitio, intueri*. Żadne inne się nie pojawia.

Wyrażenie *intelligere* etymologicznie wywodzi się od *quasi intus legere* [32]. Intelekt czyta wewnątrz danej rzeczy w odróżnieniu od władz poznawczych zmysłowych, które czytają „na zewnątrz". Wewnątrz danej rzeczy mieści się to, czym ona jest — istota. Wewnątrz symbolu kryje się to, czego symbol jest symbolem, wew-

[32] *Summa Theol.*, 2—2ae, q. 8, a. 1 c.

nątrz przyczyny kryje się skutek i odwrotnie, w słowie kryje się jego sens. Im silniejszym światłem intelektu dysponuje człowiek, tym głębiej może wniknąć w każdy poszczególny napotkany przez siebie fakt.

„Byt zaś i istota stanowią to, co pierwsze zostaje uchwycone przez intelekt" [33]. Aby lepiej zrozumieć, jaką funkcję św. Tomasz przypisywał intelektowi, warto przypomnieć sobie, co rozumiał on pod słowem *essentia* (istota). Wtedy lepiej zrozumie się przedmiot poznania intelektu, lepiej zrozumie się byt, który, poznany, prowadzi do poznania istnienia Boga.

Akwinata odróżnia tzw. *quidditas* od tego, co określa słowem *essentia*. Pierwsze pojęcie oznacza zespół treści wyrażonych przez definicję, drugie natomiast — to, dzięki czemu i w czym byt posiada *esse* [34]. W drugim wypadku chodzi więc o konkretną istotę, tu i teraz istniejącą, a nie o zespół treści stanowiących definicję danej klasy. Oczywiście możemy mieć ogląd intelektualny czystych treści, ale nie będzie to jeszcze poznanie samej rzeczywistości, tej istniejącej. A o tę nam chodzi.

Przedmiotem naszego poznania są byty, które m a j ą *e s s e* (w odróżnieniu od bytu, który j e s t swoim własnym *esse subsistens*) i to w dodatku mają to *esse „in materia individuali"* [35]. Istota więc (w znaczeniu *essentia*), którą poznaje nasz intelekt, obejmuje nie tylko formę (jak to ma miejsce w wypadku czystych inteligencji), ale t a k ż e i m a t e r i ę. A *esse* przynależne substancji złożonej jest to zarówno *esse* formy, jak i materii — jest to *esse* całości. W konsekwencji *essentia* stanowi to, „według czego rzecz istnieje", chociaż rolę przyczyny aktu istnienia spełnia sama forma [36].

Ponieważ esencja obejmuje materię — zasadę jednostkowienia — może być ona jedynie esencją jednostkową a nigdy ogólną [37]. Płynie stąd wniosek, iż uniwersalia nie posiadają istoty w znaczeniu esencji. Wyrażają one wyłącznie zespół treści, dzięki którym rzecz dana ma to, że jest sobą, to znaczy czymś ściśle określonym. Treści te same z siebie zatem nie są uniwersaliami. Stają się nimi dopiero wtedy, kiedy umysł ludzki zacznie je „przyrównywać" do konkretnych rzeczy. Chcąc jednak poznać konkretną rzecz, a nie

---

[33] *Ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur*. Por. *De ente et essentia, Proemium*.

[34] W tym samym kierunku idą intuicje Edith Stein, kiedy utożsamia ona esencję z tym, co nazywa *individuelles Wesen*. Por. *Endliches und ewiges Sein*, Louvain-Freiburg 1950, r. IV, s. 117—256. Por. *De ente et essentia, cap* 1.

[35] *Summa Theol.*, 1, *q*. 12, *a*. 4 c.

[36] *De ente et essentia, cap*. 2.

[37] Tamże.

tylko oznaczyć ją pojęciem wytworzonym przez siebie, musi na nowo w rzeczy odczytać jej istotę (esencję). Aby bowiem dana treść mogła orzekać o konkretnym bycie, musi jakoś zawierać w sobie materię. Jeżeli jej nie zawiera, jeżeli od niej abstrahuje całkowicie, nie może orzekać „ani o człowieku, ani o Sokratesie". Stanowi właśnie ową *quidditas*, którą nie jest konkretny np. człowiek — konkretna esencja [38]. O człowieku nie orzeka to, co nazywamy *humanitas*, nie zawiera bowiem w sobie materii. Kiedy *humanitas* zawierać będzie w sobie materię, oczywiście *indistincte*, zamieni się niejako w *homo*, które to pojęcie może już orzekać o człowieku. Ale jeszcze i ono nie oznacza esencji. Wszystko zależy od tego, z jakim *esse* się je łączy [39]. *Esse* może być intencjonalne (*in intellectu*) albo realne (*in singulari*). W pierwszym wypadku mamy nadal treść, którą umysł przyrównuje do konkretów, ściśle rzecz biorąc poznajemy nasz własny świat intencjonalny — obraz świata, któryśmy sami uzyskali „wczorajszym" działaniem, albo któryśmy przejęli od innych. Ale przyrównując tę treść do konkretnej esencji możemy z jej pomocą wejść w kontakt z konkretem i wtedy poznajemy rzeczywisty świat a nie tylko nasze intencje (choćby najprawdziwsze, ale jednak tylko intencje); poznajemy, czym ta rzecz, ona sama a nie inna podobna, jest. Tę istotę św. Tomasz nazywał w ścisłym tego słowa znaczeniu esencją. Poznać rzeczywistość naprawdę znaczy odczytać w niej (z racji oczywistych przy współudziale także zmysłów) esencję konkretną, niepowtarzalną, „wewnątrz" danej rzeczy, istniejącej tu i teraz. Esencję tę nazwałbym za Edith Stein *individuelles Wesen*, w odróżnieniu od *Wesenheit* będącej bliżej *quidditas* [40].

Fakt, że podobna istota wiąże się z innymi *esse*, umożliwia przyrównywanie jej do innych desygnatów w obrębie danej klasy. Chcąc jednak trzymać się rzeczywistości, nie chcąc nigdy od niej odejść, trzeba język, którym się posługujemy, stale łączyć z tymi treściami, które znajdują się w konkretach związane z realnym *esse*. Wówczas dopiero jesteśmy na płaszczyźnie metafizycznej, w sercu samej rzeczywistości. Język metafizyki jest językiem rzeczy (w przeciwieństwie do języka innych nauk), językiem, który chociaż posługuje się pojęciami ogólnymi, to jednak nie o nie mu chodzi, lecz o konkretną rzecz kryjącą się za nimi. Wówczas też ważniejsze są związki mające miejsce w samych rzeczach aniżeli pomiędzy pojęciami.

Dlatego też, jeśli metafizyk chce dojść do poznania największej

---

[38] Tamże.

[39] Tamże, *cap* 3.

[40] Por. wyżej przypis 34.

Rzeczywistości, Istnienia, musi być naprawdę metafizykiem, to znaczy musi trzymać się konkretu; musi „zapomnieć" o abstrakcjach i zejść z chmur na ziemię. Na ziemi metafizyk musi stale pamiętać o analogii i nigdy raz „odczytanego" nie przykładać bez poprawki płynącej z nowego odczytania do nowo spotykanych faktów. Jemu bowiem nie chodzi o treść jako taką, ale o treść istniejącą jako istniejącą. Co więcej, chcąc pozostawać stale w rzeczywistości musi raz poznanego np. człowieka stale poznawać na nowo, bo rzeczywistość jest w ruchu, rzeczywistość się staje, czyli zmienia. Poznanie metafizyczne musi być żywym kontaktem z konkretami. Analogia nie jest cudownym środkiem ani przepisem umożliwiającym „odczytane" w przeszłości (choćby przed chwilą i choćby w tym samym bycie) przykładać do stającej się rzeczywistości. Analogia nie jest mechanizmem. Jest natomiast ustawicznym czytaniem na nowo w napotkanym świecie, trwającym i zmieniającym się. Aby być metafizykiem, trzeba żyć, trzeba umieć żyć. Warto przypomnieć słowa św. Tomasza, że cel filozofowania nie polega na dowiedzeniu się, co inni myśleli („czuli"), ale — jak się przedstawia prawda rzeczy [41]. Metafizyk musi widzieć rzeczywistość w tym jej momencie, w którym ona istnieje, czyli w którym ona *sistit ex causa*... *Sistere ex causa* nie dokonuje się w pojęciach, zatem trzeba wyjść poza nie. I w tym właśnie momencie metafizyk powinien dostrzec (a nie dowodzić!), że jest Byt o absolutnie innej strukturze, o innych wymiarach bytowych, tak że stosowanie do Niego pojęć nawet „z poprawką" (do czego, jak niektórzy sądzą, uprawnia analogia), pojęć zaczerpniętych ze świata esencji, stanowi fałsz i przekreśla Boską transcendencję. „Inność" Boga staje się wtedy innością w obrębie świata, z którego czerpiemy pojęcia. Dlatego Boga o tyle znamy, o ile nie chcemy o Nim nic wiedzieć z pomocą pojęć, Wniosek ten jest owocem nauki o... analogii (w odniesieniu do poznania Boga). Kiedy wyliczam: stołek jest, kwiat jest, kot jest, człowiek jest, nie mogę niejako tym samym tchem wypowiedzieć, że Bóg jest. Już przy człowieku zatrzymujemy się na chwilę, by porobić niezbędne zastrzeżenia, przy Bogu musimy się w ogóle zatrzymać. Wyliczając takie rzeczy jak stołek, kot itp. „powiększaliśmy" zawartość świata, mówiliśmy coś o nim, że składa się on z tych a tych rzeczy, że status ontologiczny tych rzeczy (z wyjątkiem człowieka) mieści się całkowicie w tym świecie. Gdyby wypowiedź „Bóg jest" spełniała tę samą funkcję, gdyby „powiększała" zawartość świata, Bóg w swojej bytowej strukturze nie różniłby się zasadniczo od pozostałych, bezsprzecznych elementów

41 *In Coelum*, 1, 22.

świata. Tymczasem osoba jako osoba (a więc Bóg i człowiek o ile jest osobą) jest nie czymś najdoskonalszym w całej naturze, lecz czymś całkowicie innym od niej. I dlatego stanowi tajemnicę dla naszego umysłu poznającego esencje.

Musimy jednak posługiwać się tego rodzaju wypowiedziami, ponieważ nie znamy innych... Brak ten uświadamia nam i sygnalizuje właśnie teoria analogii. Przypomina nam ona, że język nasz wywodzi się tylko z tej rzeczywistości, która stanowi przedmiot naszego poznania, przedmiot właściwy.

Jak daleko sięga nasze poznanie intelektualne, owo *intus legere?* Tak daleko, jak daleko „prowadzą nas za rękę *sensibilia*" [42]. Bóg zatem nie stanowi przedmiotu naszego poznania. Nie posiadamy oglądu Jego istoty a raczej Jego bytu utożsamiającego się z Jego własnym *esse subsistens*. Bóg nie może też być nam dany jako wynik operacji logicznych dokonanych na pojęciach, wtedy bowiem byłby jedną z abstrakcji — nie moglibyśmy nic powiedzieć o Jego istnieniu. Zatem jak nam jest dany? W jakim akcie poznawczym, skoro nie ma takiego aktu, w którym by Bóg pozwalał nam „czytać" w samym sobie jak w każdej innej esencji? W *Summie* czytamy, że *Deum esse... demonstrabile est per effectum* [43]. Boga można „pokazać" za pomocą skutku. Co to znaczy?

Rozwiązanie, wydaje się, jest jedno. Skoro nie ma osobnego aktu poznawczego dla uchwycenia Boga, skoro niemożliwe jest uprzedmiotowienie Boga, można Go uchwycić jedynie w tym samym akcie, w którym chwytamy najpierw swoją własną przygodność, a później poszczególnych sensibiliów, czyli konkretnych, materialnych bytów. Tym samym aktem, którym poznaję np. ten oto liść, albo poznaję, że Bóg jest, albo — nie. Jeżeli poznaję, jest oczywiste, że poznaję inaczej, aniżeli poznaję liść. Liść dany mi jest od strony swojej treści (esencji) oraz istnienia z nią związanego. Metafizyk wiąże wszystko z istnieniem — dlatego poznaje esencję a nie abstrakt. Lecz to istnienie, odwrotnie niż treść, nie tłumaczy się samo przez się. Posiada strukturę „odsyłającą" do czegoś poza sobą, jest aktem *sistendi ex causa* (egzystencja). Nie odsyła do esencji, ponieważ ta sama w sobie nie posiada charakteru egzystencjalnego. A zatem trzeba iść dalej, poza byt... aż do Istnienia, które już „nie odsyła", która nie *existit (sistit ex causa)* ale *subsistit*.

Akt poznawania liścia przez metafizyka powinien niejako opali-

---

[42] *Summa Theol.*, 1, *q*. 12, *a*. 12.

[43] Jw., 1, *q*. 2, *a*. 2 c.

zować: powinien mówić o samym liściu oraz równocześnie o kimś „innym", transcendentnym. Powinien niejako być przypowieścią, metaforą. Chyba to miał na myśli Goethe mówiąc, że *alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis*, odmiennymi słowami wyrażając zawartość jednej z tercyn Dantego.

„Dwojaka jest wizja Boga: jedna doskonała, dzięki której widzi się istotę Boga; druga natomiast niedoskonała, dzięki której chociaż nie widzimy, czym Bóg jest, to jednak widzimy, czym nie jest; w tym życiu poznajemy Boga tym głębiej, im lepiej rozumiemy, że przekracza On wszystko, cokolwiek obejmuje intelekt. Obydwie wizje należą do daru rozumienia" (*donum intellectus*) [44]. Bóg przekracza istnienie i związaną z nim istotę (esencję). Ale w tej całości złożonej poznajemy Go jako Innego od niej. Tym samym aktem, którym poznajemy ją, poznajemy i Jego. A więc poznajemy Go nie jako przedmiot: naprzeciwko poznającego człowieka stoi stworzony świat a nie Bóg. Dopiero w stworzonym świecie...

Jeśli tak, to nie można uważać religijnego widzenia świata za jakieś odrębne widzenie rzeczywistości. Raczej stanowi ono jakąś właściwość poznawczego widzenia świata. To samo widzenie u jednego człowieka może być zarazem religijne, u drugiego — nie. Widzenie pierwszego przenika wówczas jakaś siła pozwalająca widzieć dalej — nie horyzontalnie, lecz pionowo. Widzenie to jest wtedy czymś więcej aniżeli tylko widzeniem naturalnym, albo może lepiej — zwyczajnym.

Nasuwa się pytanie, czy widzenie konkretnego bytu, konkretnego *sensibile* w jego ontycznej prawdzie, a więc w tym jego momencie, w którym okazuje się, że nie daje on sam sobie fundamentu bytowania, staje się od razu widzeniem Innego? Odpowiedź brzmi: Tak. Nie znaczy to jednak, że widzący rzeczywistość w jej prawdziwej sytuacji musi Boga p r z y j ą ć. Człowiek to zbyt skomplikowany byt — o s o b a — aby problem mógł być taki prosty.

Dotykamy w tym miejscu tajemnicy osobowej człowieka. Zanim spróbujemy głębiej uświadomić sobie, na czym problem polega, przyjrzyjmy się jeszcze samemu aktowi poznawczemu.

Do oglądu zarówno zmysłowego, jak i intelektualnego potrzebna jest odpowiednia z d o l n o ś ć. Umożliwia ona zjednoczenie (*unio*)

---

[44] *...Duplex est Dei visio: una quidem perfecta, per quam videtur Dei essentia; alia vero imperfecta, per quam etsi non videamus de Deo quid est, videmus tamen quid non est; et tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus, quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur. Et utraque Dei visio pertinet ad donum intellectus. Summa Theol.*, 2—2ae, q. 3, a. 7 c.

oglądanego z oglądającym[45]. Ogląd aktualizuje się dzięki temu, że oglądane jakoś łączy się poprzez swoją „podobiznę" z oglądającym[46]. Jeśli chodzi o poznanie Boga, zjednoczenie takie nie jest możliwe, ponieważ nie posiadamy „podobizny" Boga. „Boga nikt nigdy nie widział" (Jan 1 18).

Oglądamy konkret jednocząc się z jego konkretną istotą, esencją zindywidualizowaną. Oglądamy prawdziwego człowieka, jeśli oglądamy konkretną istotę, tę oto tu, która *sistit ex causa*, to znaczy, która jest egzystencją. W przeciwnym razie znajdujemy się daleko od rzeczywistości — w świecie własnych treści, zamknięci w ich obrębie bez możności wydostania się na zewnątrz. Ogląd konkretnych, materialnych bytów w ich egzystencji — oto jedyna droga wiodąca do poznania istnienia Boga. Ciekawą jest rzeczą, że Akwinata właśnie w *De ente et essentia* przedstawia drogę poznania Boga, do której musimy sprowadzić pięć dróg z *Summy*, jeśli chcemy, aby spełniały wiązaną z nimi funkcję. Droga podana w jednej z pierwszych prac Akwinaty prowadzi wyraźnie poprzez „egzystencjalne myślenie", czyli poprzez o g l ą d i s t n i e j ą c e j e s e n c j i. Wydaje się, że *De ente et essentia* daje nam najwłaściwsze przedstawienie drogi poznania istnienia Boga[47]. Drogi z *Summy* oraz z *Contra Gentes* jeżeli się ich nie pojmie jako oglądu esencji i s t n i e j ą c e j — prowadzą do pięciu różnych istot, pięciu różnych idealnych *quidditates*, stojących na szczycie poszczególnych szeregów. Niczym *Deus ex machina* jawi się później Byt, „o którym wszyscy ludzie są przekonani, że jest Bogiem".

Że tak należy interpretować *quinquae viae* — jako widzenie sensibiliów, czyli konkretnych bytów materialnych — dowodzą wyrażenia użyte przez św. Tomasza. *Certum est et sensu constat aliqua moveri in hoc mundo.* „Jest rzeczą pewną i ze świadectwa z m y s ł ó w wiadomo, że niektóre rzeczy w tym świecie znajdują się w ruchu". *Videmus in rebus,... invenimus in rebus,...* „Widzimy

---

[45] Tamże, 1, q. 12, a. 2 c.

[46] Tamże.

[47] *Cap.* 4. Warto ten tekst przytoczyć w całości. *Omne autem quod convenit alicui, vel est causatum ex principiis naturae suae, sicut risibile in homine, vel advenit ab aliquo principio extrinseco, sicut lumen in aëre ex influentia solis. Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei, dico sicut a causa efficiente; quia sic aliqua res esset causa sui ipsius, et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud quam natura sua, habeat esse ab alio. Et quia omne quod est per aliud reducitur ad id quod est per se, sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum; alias iretur in infinitum in causis cum omnis res quae non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma esse; et quod esse habet a primo ente quod est esse tantum; et hoc est causa prima, quae Deus est.*

w rzeczach... znajdujemy w rzeczach". Intelekt przy współudziale zmysłów poznaje właśnie konkrety materialne, jednostkowe. Jestem przekonany, że drogi te są tylko ogromnym skrótem przedstawiającym ogląd i zarazem przeżycie niektórych bytów — egzystencji. Niektórych — być może, że przede wszystkim jeśli nie tylko człowieka. W *De ente et essentia* znajdowałaby się już ostateczna interpretacja, bez której, jak powiedzieliśmy, pięć dróg przestaje mieć wartość. Zarówno bowiem ogląd ruchu, jak i przygodności, wartości, działania celowego (rozpatruje się tu istnienie w jego dynamizmie zdeterminowanym do działania), czy związku przyczyny ze skutkiem musi się pojąć jako ogląd tej samej egzystencji (czy esencji istniejącej) tylko od różnej strony. I to tylko niektórych egzystencji. Mówiliśmy już, że chyba to człowiek jest tym bytem, który przeżywamy jako pojawiający się i ginący, stający się itp.

Jeżeliby nasza interpretacja była prawdziwa, świadczyłoby to o tym, że Akwinacie nieobce były rozważania, jakie dziś przypisujemy jedynie św. Augustynowi, Pascalowi czy Kierkegaardowi.

„Tkwi w człowieku naturalne pragnienie poznania przyczyny, kiedy ogląda skutek; i stąd powstaje w ludziach podziw. Gdyby więc intelekt rozumnego stworzenia nie mógł dojść do pierwszej przyczyny, pragnienie natury pozostałoby daremne" [48].

Dziwi nas świat a nade wszystko człowiek od strony egzystencjalnej — nie jego jest ta jego strona, najważniejsza skądinąd. A kiedy stajemy wobec właściciela, wobec Boga, dziwi nas z kolei druga strona — esencjalna — nie Jego jest ona. Dziwi nas rzeczywistość świata, a w samej Rzeczywistości dziwi nas, jeśli znajdujemy w Niej jakąkolwiek treść. Świat urzeczywistnić mógł Bóg, bo sam jest tylko Rzeczywistością, lecz Bogu dać treść mógł tylko człowiek. Co kto ma, to daje. Im więcej rzeczywistości, tym więcej Boga i odwrotnie — im więcej treści, tym więcej człowieka, tym więcej antropomorfizacji.

Mówienie o dostrzeżonej, konkretnej rzeczywistości sprawia ogromne trudności. Funkcja języka metafizyki polega na pokazywaniu tego, co się dostrzegło, a metafizyk dostrzega zawsze konkret. Język jego powinien poddać swoją stronę zakresową stronie intensjonalnej. Ma przecież prowadzić poznającego w głąb bytu jednego, konkretnego, a nie w obręb danej klasy odpowiednich desygnatów. Dlatego przypomina on język poezji, a kto wie, czy się z nim nawet nie utożsamia! Nie wolno tylko mylić języka poezji z rymami!

---

[48] *Summa Theol.*, 1, *q.* 12, *a.* 1 c. Por. także: 1—2-*ae*, *q.* 3, *a.* 8, c.

*

Doszliśmy do nurtującego nas zagadnienia: jak się to dzieje, że dwu ludzi ogląda rzeczywistość w tej samej prawdzie, np. Akwinata i Sartre, i jeden przyjmuje istnienie Boga, a drugi — nie. Widzą w niej ten sam brak fundamentalny. Widzą to samo *sistere ex causa*... i jeden „mówi" to drugie słowo, tę inną rzeczywistość, a drugi — nie. Jeden przyjmuje przyczynę transcendentną, a drugi przyjmuje jej brak, przyjmuje absurd, gnębiący i przerażający umysł. Znał ten ucisk św. Tomasz, kiedy mówił o Arystotelesie, Aleksandrze i Awerroesie nie mogących się wydostać z krainy własnych, ludzkich myśli śmiertelnych: *in quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc eorum praeclara ingenia*[49]. Dostatecznie widać, jaką trwogę cierpiały z tego powodu ich wspaniałe umysły. W słowach Akwinaty drga miłość i zrozumienie dla człowieka, który znajduje się w sytuacji, w której musi wybierać całym sobą, a nie tylko przy pomocy rozumowania. *Angustia* tak bliska jest *l'angoisse!* A właśnie *l'angoisse* powstaje wtedy, kiedy człowiek uświadamia sobie, że musi wybierać w absolutnej wolności, bez możliwości powołania się na cokolwiek; że musi istnieć sam, chociaż nie może istnieć sam. Dlatego człowiek jest „poszkodowanym zwierzęciem". Na pytanie, co zbawia człowieka, Sartre odpowiada: „Nic. Nigdzie nie ma zbawienia. Idea zbawienia zakłada ideę Absolutu. Przez czterdzieści lat mobilizował mnie Absolut... Absolut odszedł. Zostały wyłącznie niezliczone zadania do zrobienia... Świat pozostał czarny. Jesteśmy poszkodowanymi zwierzętami"[50].

Sartre mówi o postawie całościowej, na mocy której ktoś przyjmuje Boga, ktoś inny — nie. Akwinata mówiąc o zdolności „odczytania" (*intelligendi*) i ukochania (*amandi*) Boga — znamienne połączenie — wskazuje na ich źródło znajdujące się w tym, co nazywa *mens*. Wiadomo zaś, że pod słowem tym rozumie osobę ludzką, świadomą i wolną istotę, wyrażającą się w poznaniu i miłości. *Homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum; et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis*[51]. Cały człowiek stoi przed światem i cały wybiera wobec niego swoją postawę. Dla jednego wszystko się rozgrywa w widzianym świecie, dla drugiego świat przedstawia jedynie olbrzymią metaforę. Co decyduje o takiej a nie innej postawie? Pewno, że łaska pomaga, lecz gdyby od człowieka nie zależał istotny moment wyboru, wybór przestałby być wyborem ludzkim — miałoby miejsce przeznaczenie i determinizm. I kto wie, czy wtedy nie można by

49 *Contra Gentes*, III, 48.
50 Wywiad ze Sartrem w „Le Monde", z dnia 18. IV. 1964.
51 *Summa Theol.*, 1, q. 93, a. 4.

nie tylko zrozumieć człowieka w świecie, ale i „świat" — w człowieku. Co znaczą słowa Ewangelii: „Wam dane jest poznać tajemnicę Królestwa Bożego, dla tych zaś, którzy są poza wami, wszystko się dzieje w przypowieściach, aby widząc widzieli a nie ujrzeli i słysząc słyszeli, a nie pojęli" (Mk 4 11—12). Dlaczego jednym jest dane, a drugim nie?

Obydwie postawy, wybrane u końca drogi przez całego człowieka, są wiarą: w Boga albo w nie-Boga. „Właściwym owocem daru rozumienia (*intellectus*) jest wiara"[52]. Gustaw Weigel, SJ pisze: „Pod słowem wiara nie rozumiemy tylko wiary religijnej, która stanowi zaangażowanie się w to, co święte. Każda wizja świata połączona z doktryną o naturze tego, co ostateczne, jest konstrukcją wiary, jest zgodą umysłu na zdania, których nie narzuca niedwuznaczna oczywistość"[53].

Wiara nie jest jakąś wypowiedzią o charakterze zdaniowym, lecz żywym stanem, w jakim znajduje się z konieczności świadomy i wolny człowiek. Wiara w Boga jest stanem, w którym człowiek ogląda-przeżywa siebie jako związanego z Bytem, w Nim uczestniczącego i dlatego rzeczywiście, nieabsurdalnie istniejącego. Wiara w nie-Boga natomiast jest stanem, w którym człowiek ogląda-przeżywa siebie związanego z nie-bytem (Nicością), w nim uczestniczącego i dlatego absurdalnie istniejącego.

*

Osoba ludzka jest tajemnicą, nie przenikniemy jej. Ale może pewne światło na całe zagadnienie rzucą poniższe uwagi.

Rozumowanie dokonuje się w ten sposób, że od jednych treści zrozumianych (*ab uno intellectu*) z pomocą odpowiednich operacji logicznych dochodzimy do treści następnych (*ad alterum intellectum*). Tak się dokonuje proces poznawania treści. Prawdziwy stosunek do treści już poznanych warunkuje poznanie następnych. Prawdziwy stosunek polega na prawdzie, prawdzie nazwanej logiczną.

A jak przedstawia się sytuacja od strony egzystencjalnej, skoro w interesującym nas wypadku mamy do czynienia z przejściem od istnienia związanego z esencją do Istnienia czystego? W wypadku poznawania treści przejście warunkowała prawda polegająca na zgodności treści w umyśle z treścią w rzeczy. Co jest

---

52 *Dono intellectus respondet pro proprio fructu fides, scilicet fidei certitudo. Summa Theol.*, 2—2*ae*, q. 8, *a*. 8, c.

53 Gustave Weigel, SJ, *The Modern God. Faith in a Secular Culture*, New York-London 1963, Macmillan, s. 21.

tą prawdą odnośnie do istnienia? Treść domaga się od umysłu zgodności z nią logicznej. A istnienie?

Istnienie domaga się miłości. Miłość stanowi właściwy, osobowy stosunek do rzeczywistości istniejącej jako istniejącej. Wyraża się ona w świadomym i wolnym wyborze, w zgodzie na fakt. *Amor est nomen personae*[54]. „Miłość jest imieniem osoby". Aby zatem przejść od istnienia do Istnienia, trzeba najpierw umiłować to, co pojawia się i ginie, co staje się na pewnym odcinku czasowym — trzeba umiłować człowieka — siebie, innych i cały świat. Wiara w Boga, mówi Sartre, odzwierciedla w sobie naszą postawę wobec siebie, innych i wobec świata. Właśnie o to chodzi.

W postawie tej także może mieć miejsce błąd — którym jest brak miłości. Przekreśliwszy istnienie zamykamy sobie drogę dalej... odrzucamy ją. *Error circa creaturas redundet in falsam de Deo sententiam, et hominum mentes a Deo abducit.* W odpowiednim miejscu u Mateusza czytamy (przy słowach, które wyżej przytoczyliśmy za Markiem): „Albowiem zatyło serce ludu tego i uszami z wysiłkiem słyszeli i oczy swe przymknęli. Aby przypadkiem oczami nie dostrzec i uszami nie posłyszeć a sercem nie zrozumieć, a tak nawrócić się, ażbym ich uzdrowił" (Mt 13 15). Jak długo zatem człowiek zwraca się do drugiego człowieka (i do siebie) z osobowym apelem, wyrażającym się w pełnym miłości „Ty" a nie bezosobowym „on", to chociażby „Bóg odszedł", chociażby „umarł", apel ten skierowuje się także do żyjącego Boga[55]. Dlatego niewierzący w Boga dopiero wtedy prawdziwie w Niego nie wierzy, kiedy przekreśli człowieka, kiedy przekreśli świat...

Sartre zanegował człowieka tego oto tu.

Sartre zanegował człowieka (siebie), a na to miejsce przyjął fikcję przyszłości — *Soi,* syntezę świadomości i bytu, czyli człowieka bez braku fundamentalnego, to znaczy Boga, którym człowiek chce się stać, a którym nigdy nie będzie. Dlatego człowiek jest bezużyteczną pasją.

W miejsce przekreślonego istnienia pojawia się trwoga — *angustiae,* o których mówi św. Tomasz, *l'angoisse,* o której mówi Sartre — pojawia się nuda i rozpacz.

Miłujący natomiast świat ogląda rzeczywistość, a przede wszystkim człowieka, w jego pierwszym momencie, o którym powiedziano, że „na początku Bóg stworzył...", w tym momencie, w którym człowiek *sistit ex...,* w którym ustawicznie jest stwarzany czyli podtrzymywany w egzystencji. Rodzi się w nim podziw dla faktu, który jak ten piach w wierszu Leśmiana (*Pan Błysz-*

---

[54] *Summa Theol.,* 1, q. 37, a. 1, c.

[55] Por. Martin Buber, *What is Man?* jw., s. 205.

*czyński*): tyleż istnieje, ile istnieć zaprzestaje. Rodzi się w nim podziw dla faktu, że akt stwórczy rozciągający się w czas wlewa istnienie w człowieka i w świat jak słońce wlewa światło w powietrze. I chociaż to światło-istnienie nie jest zakorzenione w powietrzu [56], to jednak

„Wzdłuż drogi ciągle świecą kamienie
Istniejąc, choć istnieć nie mogą",

(Chesterton, *Drugie dzieciństwo*).

Człowiek chce poznać „oczy", które „zapaliły go" i których zamknięcie pogrążyłoby go w nicość. Człowiek chce poznać słowo, które wywołało go z nicości do istnienia czyli do stawania się na odcinku czasowym, i chce także poznać, dlaczego go wywołało — dlaczego raczej istnieje, niż by miał nigdy nie „zaświecić" na drodze, wzdłuż której świecą kamienie?

Zamiast podsumowania, pozwolę sobie przytoczyć jeszcze słowa św. Jana: „Miłujmy jedni drugich, bo miłość jest z Boga. I każdy, kto miłuje... zna Boga. Kto nie miłuje, nie zna Boga, albowiem Bóg jest miłością" (1 Jan 4 7).

**Stanisław Grygiel**

---

56 *Summa Theol.*, 1, *q.* 104, *a.* 1.

ŚW. TOMASZ Z AKWINU

# B Y T   I   I S T O T A

*Przekład został dokonany na podstawie tekstu ustalonego przez M.-D. Rolland Gosselina drukowanego w dziele:* Le De ente et essentia de S. Thomas d'Aquin. *„Bibliothèque Thomiste", t. VIII, Le Saulchoir, Kain 1926. W tłumaczeniu wprowadzam następujące zmiany: str. 8, wiersz 7 czytam:* non conveniunt *za rękopisem B; str. 17, w. 9 czytam:* indeterminata; *str. 38, w. 4—5 opuszczam słowa:* sicut si esset... *do słowa* separato *za rękopisami ABC.*

*Przekład poświęcam uczestnikom Lwowskiego Koła Filozoficznego, którzy w roku 1911 dokonali pierwszego polskiego tłumaczenia tego dzieła św. Tomasza.*

*Władysław Seńko*

## WSTĘP

Mały błąd popełniony na początku staje się wielki na końcu — mówi Arystoteles w pierwszej księdze *O niebie i świecie*. Otóż tym, co intelekt przede wszystkim poznaje, jest według Awicenny (*Metafizyka*, Ks. I) byt i istota. Musimy więc na początku wyjaśnić znaczenie tych nazw, określić sposób, w jaki byt i istota znajdują się w różnych rzeczach, oraz jaki stosunek zachodzi między nimi a pojęciami logicznymi rodzaju, gatunku i różnicy, aby nie przyszło nam błądzić z powodu nieznajomości tych terminów, a także byśmy uniknęli późniejszych płynących stąd trudności. Najpierw wytłumaczymy znaczenie nazwy byt, potem nazwy istota, właściwa bowiem metoda nauczania wymaga, by zaczynać od tego, co łatwiejsze, to znaczy rzeczy proste poznawać przez złożone, a przyczynę poprzez jej skutki.

## ROZDZIAŁ PIERWSZY

W piątej księdze *Metafizyki* powiada Arystoteles, że nazwa byt wzięta w ścisłym sensie ma dwojakie znaczenie. Po pierwsze oznacza byt, który dzieli się na dziesięć kategorii, po wtóre znaczy prawdziwość zdań. Różnica polega na tym, że w drugim znaczeniu bytem nazwiemy wszystko to, co da się wyrazić w zdaniu twierdzącym, nawet jeśli zdaniu temu nic nie odpowiada w rzeczy-

wistości. W takim właśnie znaczeniu mówimy, że braki i przeczenia są bytami, wypowiadamy bowiem zdania: że twierdzenie jest przeciwstawne przeczeniu albo że ślepota tkwi w oku. Bytem w pierwszym znaczeniu może być natomiast tylko to, czemu odpowiada coś w rzeczywistości, ślepota więc i wszelkiego rodzaju braki nie będą w tym znaczeniu bytami. Otóż nazwa istota [*essentia*] nie wywodzi się od nazwy byt [*ens*] wziętego w drugim znaczeniu, ponieważ w tym znaczeniu można mówić o bycie i w odniesieniu do czegoś, co nie ma istoty, jak to widać na przykładzie braków, lecz pochodzi od bytu w pierwszym znaczeniu. Potwierdza to i Awerroes, który komentując przytoczone wyżej zdanie Arystotelesa mówi, że byt w pierwszym rozumieniu oznacza istotę rzeczy. Powiedzieliśmy jednak, że byt wzięty w tym znaczeniu dzieli się na dziesięć kategorii, zatem i istota musi znaczyć coś wspólnego wszystkim mieszczącym się w tych kategoriach naturom podzielonym na odpowiednie rodzaje i gatunki. Zgodnie z tym podziałem mówimy właśnie, iż istotą człowieka jest człowieczeństwo, a o innych rzeczach podobnie. Rzecz należy do właściwego sobie rodzaju lub gatunku dzięki istocie określonej w definicji, która mówi, czym dana rzecz jest; dlatego to filozofowie używają nazwy istota zamiennie ze zwrotem „to, czym coś jest" [*quidditas*]; tak samo i Arystoteles często nazywa istotę *„quod quid erat esse"* czyli tym, dzięki czemu jakiś byt jest czymś. Istotę nazywa się też formą, o ile ta ostatnia oznacza określenie każdej rzeczy, jak mówi Awicenna w III księdze *Metafizyki*, albo naturą, wtedy gdy przez naturę rozumie się wszystko to, co może być jakoś ujęte przez intelekt, zgodnie z pierwszym z czterech znaczeń „natury", jakie wyróżnił Boecjusz w dziele *O dwóch naturach;* rzecz bowiem może być poznana umysłowo tylko poprzez swą istotę ujętą w definicji. Tego zdania jest też Arystoteles, który w 4 księdze *Metafizyki* powiada, że wszelka substancja jest naturą, z tym że u niego nazwa natura oznacza, zdaje się, istotę rzeczy wziętą w stosunku do właściwego jej działania, każda rzecz bowiem działa we właściwy sobie sposób. Wyrażenie „to, czym coś jest" związane jest natomiast z funkcją znaczeniową definicji, nazwa zaś „istota" wyraża to, iż w niej i poprzez nią byt istnieje.

Nazwa byt w pełnym i podstawowym znaczeniu przysługuje jedynie substancjom, przypadłościom natomiast wtórnie i tylko pod pewnym względem, dlatego też i istota naprawdę i we właściwym sensie znajduje się jedynie w substancjach, a w przypadłościach tylko w pewien sposób i pod pewnym względem. Substancje bywają proste i złożone; w jednych i drugich występuje istota, lecz w prostych w sposób prostszy i doskonalszy, mają one bowiem doskonalsze istnienie, jako że są przyczynami substancji

złożonych, przynajmniej jest taką przyczyną pierwsza substancja, Bóg. Istoty substancji prostych są dla nas trudniejsze do poznania, dlatego też trzeba zacząć, jak tego wymaga prawidłowa metoda nauczania, od tego, co łatwiejsze, to znaczy od wykładu, czym są istoty substancji złożonych.

## ROZDZIAŁ DRUGI

W substancjach złożonych wyróżniamy materię i formę, na przykład w człowieku duszę i ciało. Nie można jednak powiedzieć, by istotę stanowił tylko jeden z tych elementów. Sama materia nie jest istotą, to jest oczywiste, ponieważ rzecz dzięki swej istocie jest poznawalna i dzięki niej zalicza się do określonego rodzaju i gatunku, a materia nie jest ani tym, co sprawia, że poznajemy, ani też tym, według czego zaliczamy coś do odpowiedniego rodzaju lub gatunku, bo to sprawić może jedynie byt będący w akcie.

Ale i sama forma nie może uchodzić też za istotę substancji złożonej, chociaż niektórzy usiłują tak twierdzić. Z tego bowiem, co przedtem powiedzieliśmy, wynika w sposób oczywisty, że istota jest tym, co określa definicja danej rzeczy.

Otóż definicja substancji materialnej obejmuje nie tylko formę, ale i materię; inaczej definicje matematyczne nie różniłyby się od tych, które stosowane są w przyrodoznawstwie.

Nie możemy też twierdzić, że materia występuje w definicji substancji materialnej jako dodatek do jej istoty albo jako byt nie należący do jej istoty, ponieważ ten rodzaj definiowania ma miejsce przy określaniu przypadłości, które nie mają doskonałej istoty, i dlatego ich definicja obejmować musi podmiot przypadłości należący do innej niż one kategorii bytu. Wynika stąd, że istota obejmuje materię i formę. Nie można wreszcie utrzymywać, by „istota" oznaczała stosunek zachodzący między materią i formą, albo jakiś dodatek do materii i formy, bo stosunek zachodzący między materią a formą musiałby być nieodzownie przypadłością lub czymś zewnętrznym w stosunku do rzeczy, nie moglibyśmy też poznawać rzeczy poprzez tak pojętą istotę; wszystko to więc byłoby niezgodne z pojęciem istoty.

Materia staje się bytem aktualnym i zindywidualizowanym dzięki formie, która ją aktualizuje. To jednak, co materia przyjmuje z zewnątrz, nie czyni jej bytem w akcie, lecz sprawia, że staje się ona w danym momencie taka a nie inna, na przykład biel, która jest przypadłością, powoduje, że rzecz, w której tkwi, staje się aktualnie biała. Dlatego też, gdy rzecz nabywa takiej formy, nie mówimy, że owa rzecz rzeczywiście powstaje, lecz jedynie, że w niej coś powstaje.

Wypływa stąd wniosek, że istota substancji złożonych jest tym, co składa się z materii i formy. W tym też sensie wypowiada się Boecjusz w *Komentarzu do Kategorii* Arystotelesa mówiąc, że *ousia* oznacza byt złożony. Bo *ousia* znaczy po grecku to samo, co w naszym języku istota (*essentia*), a poświadczenie tego znajdziemy również w dziele Boecjusza *O dwóch naturach*. Także według Awicenny istotą substancji złożonych jest to, że składają się one z materii i formy. Awerroes zaś w komentarzu do siódmej księgi *Metafizyki* powiada, że natura gatunków podległych stawaniu się i zniszczeniu jest czymś pośrednim między bytem duchowym i materią, to znaczy jest złożona z materii i formy. Z sądem tych powag zgadzają się również argumenty rozumowe: przyjmujemy bowiem, że istnienie substancji złożonej nie utożsamia się z samym tylko istnieniem formy ani tylko z istnieniem materii, lecz jest istnieniem całego bytu złożonego; tymczasem istota jest tym, dzięki czemu mówimy, że dana rzecz istnieje; stąd wniosek, że istota, dzięki której rzecz nazywa się bytem, nie może być tylko formą ani tylko materią, lecz jednym i drugim zarazem, chociaż forma jest w pewnym sensie racją istnienia samej istoty. Podobnie dzieje się z innymi rzeczami złożonymi z kilku elementów. Nazwa rzeczy złożonej nie pochodzi od jednego tylko z jej składników, lecz od wszystkich składających się na nią elementów.

Weźmy na przykład dziedzinę smaku: słodycz jest wynikiem działania ciepła na to, co wilgotne; chociaż więc ciepło jest wskutek tego przyczyną słodyczy, rzeczy słodkiej nie nazywamy jednak ciepłą, lecz smaczną, bo smak obejmuje zarówno ciepło, jak wilgoć.

Materia wchodząca w skład istoty jest jednakże zasadą jednostkowienia rzeczy. Mogłoby się więc zdawać, że istota zawierająca w sobie zarówno materię i formę może być tylko jednostkowa, a nie ogólna. Istota jest wszakże tym, co ujmujemy w definicji, wynikałoby stąd z kolei, że pojęcia ogólne nie mogłyby być definiowane.

Dlatego trzeba pamiętać, że zasadą jednostkowienia może być tylko materia oznaczona, a nie materia jako taka; zaś materią oznaczoną nazywam materię posiadającą określone wymiary.

Otóż materia oznaczona nie występuje w definicji człowieka jako człowieka, chociaż mieściłaby się w definicji Sokratesa, gdyby Sokratesa można było zdefiniować. W definicji człowieka mamy więc do czynienia z materią nieoznaczoną, bierzemy bowiem pod uwagę nie tę oto kość ani to oto konkretne ciało, lecz kości i ciało w ogóle, a więc nieoznaczoną materię człowieka.

Istota Sokratesa i istota człowieka różnią się więc między sobą tak jak to, co oznaczone i nieoznaczone. Toteż Awerroes w komentarzu do siódmej księgi *Metafizyki* powiada, że Sokrates nie jest

niczym innym jak konkretem zwierzęcym i konkretem rozumnym, które składają się na jego istotę.

Różnica między istotą rodzaju a istotą gatunku jest analogiczna do różnicy zachodzącej między tym, co oznaczone, a tym, co nieoznaczone, chociaż tutaj ponadto różni się sama zasada określania przynależności do gatunku i rodzaju.

Jednostka wyróżnia się w ramach gatunku dzięki materii określonej ilościowo, gatunek natomiast względem rodzaju poprzez różnicę gatunkową wywodzącą się z formy rzeczy należących do tego gatunku.

Wyznaczenie czy też określenie gatunku wobec rodzaju nie dokonywa się przy tym poprzez coś, co istnieje w istocie gatunku, a nie mieści się w żaden sposób w istocie rodzaju, rodzaj bowiem zawiera w sobie w nieokreślony sposób wszystko, cokolwiek zawiera i gatunek. Gdyby bowiem nazwa „zwierzę" nie odnosiła się do całego człowieka, lecz jedynie do jego części, nie można by jej orzekać o człowieku, skoro żadna część składowa wzięta oddzielnie nie określa adekwatnie całości, do której należy.

Można się o tym przekonać obserwując różnicę zachodzącą między ciałem jako częścią zwierzęcia i ciałem ujętym rodzajowo. Otóż ciało wzięte jednoznacznie nie może być jednocześnie rodzajem i częścią składową zwierzęcia. Nazwy „ciało" używa się więc w wielorakim znaczeniu. I tak ciało pojęte jako substancja nosi tę nazwę dlatego, że z racji jego natury można w nim wyróżnić trzy wymiary. Wzięte natomiast wyłącznie pod kątem owych trzech wymiarów, będzie ciałem należącym do kategorii ilości.

Zdarza się jednak, iż coś posiadając jedną formę nabywa formy jeszcze doskonalszej, na przykład człowiek, który ma naturę zmysłową, a nadto i rozumną. Podobnie rzecz, która posiada formę pozwalającą na wyznaczenie w niej trzech wymiarów, może osiągnąć wyższą doskonałość, na przykład życie. Nazwa „ciało" może więc oznaczać rzecz posiadającą tego rodzaju formę, która daje możność wyznaczenia w rzeczy trzech wymiarów i niczego więcej; wszelkie dodatkowe cechy znajdujące się w rzeczy nie będą już mieściły się w nazwie tak pojętego ciała. W tym oto znaczeniu ciało stanowi integralną i materialną część składową zwierzęcia: dusza nie jest już objęta znaczeniem nazwy „ciało", jest czymś zewnętrznym wobec niego i dopiero z połączenia duszy i ciała powstaje zwierzę złożone z tych właśnie elementów.

Można też rozumieć nazwę „ciało" w ten sposób, że oznacza ono rzecz o takiej formie, która pozwala wyznaczyć w niej trzy wymiary niezależnie od tego, czy forma ta zdolna jest ponadto do przyjęcia wyższej doskonałości, czy też nie.

Wzięte w tym znaczeniu ciało jest rodzajem dla zwierzęcia, po-

nieważ wszystko, co odnosimy do zwierzęcia, mieści się przynajmniej niewyraźnie w tym rozumieniu ciała. Dusza jednak nie jest formą różną od tej, która pozwala na wyznaczenie w rzeczy trzech wymiarów. Gdy mówimy bowiem, że ciałem jest to, co posiada formę, dzięki której można wyznaczyć w rzeczy trzy wymiary, mamy na uwadze wszelkiego rodzaju formy, a więc zarówno duszę zwierzęcą, jak i formę kamienia. W tym więc sensie „forma zwierzęcia" zawiera się niewyraźnie w pojęciu ciała, skoro „ciało" stanowi rodzaj dla pojęcia „zwierzę".

Taki sam stosunek zachodzi między pojęciem zwierzę i człowiek. Gdyby bowiem mianem „zwierzę" określało się tylko rzecz zdolną do czucia i poruszania się o własnej mocy bez udziału innej doskonałości, wówczas każda nowa forma nabyta przez zwierzę byłaby w stosunku do niego odrębną częścią i nie zawierałaby się w treści pojęcia „zwierzę"; wówczas „zwierzę" nie byłoby rodzajem dla pojęcia „człowiek". Tymczasem jednak jest takim rodzajem, ponieważ oznacza rzecz posiadającą formę zdolną do czucia i poruszania się, niezależnie od tego, jaka to jest forma: czy tylko dusza zmysłowa, czy też zmysłowa i umysłowa jednocześnie. Tak więc w pojęciu rodzaju mieści się w sposób nieokreślony wszystko to, co zawiera się i w pojęciu gatunku; obejmuje on więc nie tylko formę, lecz i materię. Podobnie też różnica gatunkowa dotyczy całości, a nie tylko formy; definicja i gatunek obejmują całość, chociaż w różny sposób; rodzaj określa w rzeczy to, co w niej materialne, bez uwzględnienia jej własnej formy; stąd rodzaj jest wyznaczony zawsze przez materię, chociaż nie jest on materią. I tak na przykład ciałem nazywamy jakąś rzecz dlatego, że posiada właściwości pozwalające na wyróżnienie w niej trzech wymiarów; właściwości te odgrywają właśnie rolę materii w stosunku do wyższych doskonałości.

Przeciwnie jest z różnicą: wyznacza ją określona forma, bo materia wchodząca w skład jej pojęcia jest bliżej nieokreślona; kiedy mówimy na przykład „rzecz obdarzona duszą", nie określamy bliżej, czy ta rzecz jest ciałem, czy czymś innym.

Stąd też powiada Awicenna, że rodzaj nie zawiera się w różnicy jako jej część składowa, lecz jest czymś poza jej istotą. Pozostaje on w stosunku do różnicy tym, czym doznania dla podmiotu doznającego. Dlatego też rodzaju nie orzeka się o różnicy, jak mówi Arystoteles w trzeciej księdze *Metafizyki* i w czwartej księdze *Topiki*, chyba że w tym znaczeniu, w jakim podmiot orzeka się o doznaniach.

Natomiast definicja i gatunek obejmują oba składniki, to znaczy określoną materię, która mieści się w nazwie rodzaju, i określoną formę, która decyduje o nazwie różnicy.

To, co powiedzieliśmy, tłumaczy, dlaczego rodzaj, gatunek i różnica mają się do siebie jak materia, forma oraz realny byt złożony, chociaż nie utożsamiają się z sobą, ani bowiem rodzaj obejmujący formę i materię i zawdzięczający nazwę tej ostatniej nie jest materią, ani też różnica, choć odnosi się również do całości, a nazwę swą bierze z formy, nie jest identyczna z formą.

Dlatego mówimy, że człowiek jest zwierzęciem rozumnym, a nie że składa się z części zwierzęcej i rozumnej, tak jak mówimy, że składa się z duszy i z ciała. Człowiek utworzony jest z ciała i duszy w takim sensie, w jakim dwa elementy złożone razem tworzą trzeci, nie będący żadnym z pozostałych. Człowiek nie jest bowiem ani duszą, ani ciałem. A jeśli nawet użyjemy wyrażenia, że człowiek składa się z tego, co zwierzęce, i z tego, co rozumne, to nie chodzi tu o takie złożenie, w którym z dwóch rzeczy powstaje trzecia, lecz jedynie o takie, w którym z dwóch pojęć tworzy się trzecie. Bo w pojęciu zwierzęcia wychodzimy od tego, co jest w nim samym materialne w porównaniu z wyższymi doskonałościami, i wyrażamy w ten sposób jego rzeczywistą naturę. W pojęciu natomiast różnicy, jaką jest w tym wypadku „rozumność", zawiera się jedynie określenie formy gatunkowej. Dopiero te dwa pojęcia składają się na pojęcie gatunku „człowiek" i te dwa pojęcia ujmujemy też w definicji człowieka.

Podobnie więc jak o rzeczy złożonej nie orzeka się z jej składników, tak też o pojęciu nie orzeka się z tych pojęć, z których powstało; nie mówimy bowiem, że definicja jest rodzajem lub różnicą.

Chociaż pojęcie rodzaju obejmuje całą treść pojęcia gatunku, to jednak różne gatunki należące do jednego rodzaju nie muszą mieć jednej i tej samej istoty. Jedność rodzaju wynika bowiem z jego nieokreśloności i niezróżnicowania, a nie tego, że jest jedną numerycznie naturą występującą w różnych gatunkach i określoną następnie przez różnicę gatunkową w taki sposób, w jaki forma określa jedną numerycznie materię.

W pojęciu rodzaju mieści się wprawdzie pojęcie formy, ale formy nieokreślonej. Formę określoną wyraża dopiero różnica gatunkowa, ale jest to wówczas ta sama forma, która w postaci nieokreślonej mieściła się w rodzaju.

Dlatego to Awerroes stwierdza w komentarzu do dwunastej księgi *Metafizyki*, że o materii pierwszej mówimy, że jest jedna, ponieważ pozbawiona jest wszelkich form, natomiast o rodzaju mówimy, że jest jeden, dzięki temu, że forma zawarta w jego pojęciu odnosi się do wszystkich podległych mu gatunków. Stąd też, gdy rodzaj traci tę nieokreśloność, która była racją jego jedności, na rzecz różnicy gatunkowej, powstają gatunki różniące się między sobą istotnie.

Powiedzieliśmy, że gatunek jest nieokreślony bliżej w stosunku do jednostki tak, jak rodzaj względem gatunku; otóż podobnie jak rodzaj orzekany o gatunku obejmuje swym znaczeniem — chociaż w sposób nieokreślony — wszystko to, co wyraźnie zawarte jest w gatunku, tak też i gatunek orzekany o jednostce mieści w sobie w sposób nieokreślony wszystko, co jest istotne w jednostce.

Dzięki temu nazwa człowiek oznacza istotę gatunku i można ją orzekać o Sokratesie. Jeżeli zaś nazwa „człowiek" określa istotę gatunku bez uwzględnienia materii oznaczonej, będącej zasadą jednostkowienia, wówczas traktujemy ją jako nazwę właściwą jedynie dla części tego, co mieści się w pojęciu gatunku.

Taką nazwą jest właśnie „człowieczeństwo". Znaczy ona bowiem to, dzięki czemu człowiek jest człowiekiem. Otóż materia oznaczona nie jest tym, dzięki czemu człowiek jest człowiekiem, nie zalicza się więc w ogóle do czynników sprawiających, że człowiek jest człowiekiem. W pojęciu człowieczeństwa zawiera się jedynie to, dzięki czemu człowiek jest człowiekiem, do pojęcia tego nie zalicza się więc materia oznaczona. Zatem skoro części nie orzeka się o całości, człowieczeństwa nie można orzekać ani o człowieku jako człowieku, ani o Sokratesie. Dlatego też powiada Awicenna, że istota rzeczy złożonej nie jest tym samym, co rzecz złożona, której istotę stanowi, nawet jeśli sama istota jest czymś złożonym: na przykład człowieczeństwo, chociaż jest nazwą czegoś złożonego, nie utożsamia się jednak z człowiekiem. Na to, by stało się jednoznaczne z pojęciem człowieka, musiałoby jeszcze zostać poszerzone o pojęcie materii oznaczonej.

Określenie gatunku w obrębie rodzaju dokonuje się dzięki formie; określenie jednostki względem gatunku jest natomiast dziełem materii; zatem nazwa określająca naturę rodzaju — a więc nie biorąca pod uwagę formy, która stanowi istotę gatunku — musi znaczyć to, co jest materialną częścią całego rodzaju: na przykład ciało w odniesieniu do rodzaju człowieka.

Nazwa natomiast określająca naturę gatunku — a wykluczająca materię oznaczoną — musi znaczyć to, co jest stroną formalną rodzaju. Dlatego to mówimy, że „człowieczeństwo" jest w pewien sposób formą całego rodzaju. Nie w tym oczywiście znaczeniu, jakoby miała być jakimś dodatkiem do istotnych części rzeczy, to znaczy dodatkiem do materii i formy (w takim sensie forma domu jest czymś dodanym do jego części składowych), lecz w tym sensie, że obejmuje ona niejako całą treść pojęcia rodzaju, a więc zarówno materię jak i formę, oczywiście materię w sensie nieokreślonym a nie materię oznaczoną.

Wynika stąd, że zarówno nazwa „człowiek", jak i nazwa „człowieczeństwo" znaczą tyle co istota człowieka, ale w obu wypad-

kach, jak widzieliśmy, różnie. Bo nazwa „człowiek" określa istotę ludzką wziętą jako całość z uwzględnieniem materii oznaczonej, która zawiera się w pojęciu „człowiek" w sposób nieokreślony bliżej, tak jak różnica mieści się w pojęciu rodzaju. Dlatego też nazwę „człowiek" orzeka się o poszczególnych ludziach, natomiast nazwa „człowieczeństwo" określa istotę człowieka tylko pod pewnym względem, gdyż znaczenie jej obejmuje jedynie to, dzięki czemu człowiek jest człowiekiem, z wykluczeniem wszelkiej materii oznaczonej; nazwa ta nie może więc być orzekana o jednostkach.

Z tego powodu też nazwę istoty kładzie się niekiedy jako orzecznik w zdaniu, na przykład mówiąc „Sokrates jest istotą" a niekiedy odwrotnie, przeczy się temu, mówiąc, że istotą Sokratesa nie jest Sokrates.

## ROZDZIAŁ TRZECI

Wiemy już, co znaczy nazwa istota w substancjach złożonych, zobaczymy więc teraz, w jakim pozostaje ona stosunku do pojęć rodzaju, gatunku i różnicy. Otóż nie jest rzeczą możliwą, by pojęcie ogólne takie jak pojęcie rodzaju czy gatunku przysługiwało istocie pojętej jako części rodzaju czy gatunku, to znaczy istocie rozumianej jako „człowieczeństwo" albo „zwierzęcość", ponieważ desygnatem pojęcia rodzaju, gatunku i różnicy jest zawsze to, co ma w sobie coś konkretnego. W związku z tym powiada Awicenna, że rozumność nie jest właściwie różnicą, lecz podstawą różnicy. Z tego powodu człowieczeństwo nie jest gatunkiem ani zwierzęcość rodzajem i dlatego też nie można powiedzieć, że pojęcie rodzaju i gatunku przysługuje istocie oderwanej zupełnie od konkretnie istniejących jednostek, jak twierdzili platonicy, którzy utrzymywali, że rodzaju i gatunku nie orzeka się o konkretnych jednostkach. Nie można było wobec tego powiedzieć o Sokratesie, że jest tym, co istnieje poza nim, ani też że to, co istniało niezależnie od niego, mogło się przyczynić do poznania Sokratesa jako jednostki.

Wynika stąd wniosek, że pojęcie rodzaju lub gatunku przysługuje istocie wtedy, gdy ujmuje ona swą nazwą całą treść pojęcia rodzaju lub gatunku, to znaczy wtedy, gdy w sposób nieokreślony zawiera w sobie i to, co mieści się w konkretnej jednostce; zachodzi to na przykład wtedy, gdy używamy na oznaczenie tak rozumianej istoty nazw: „człowiek" lub „zwierzę".

Naturę lub istotę ujętą w ten sposób można rozpatrywać dwojako: Najpierw ze względu na właściwe jej znaczenie i to jest podstawowy sposób jej rozumienia. Zgodnie z nim można praw-

dziwie przypisywać istocie to tylko, co przysługuje jej samej; jeśli przyznamy jej coś ponadto, będzie to fałszywe przypisanie. Na przykład człowiekowi jako człowiekowi przysługuje pojęcie rozumności i zwierzęcości a także to wszystko, co mieści się w jego definicji. Biel więc lub czerń i inne tego rodzaju cechy nie objęte zakresem pojęcia „człowieczeństwo" nie przysługują człowiekowi w sposób istotny. Gdyby więc postawiono problem, czy istota tak rozumiana jest jedna, czy też jest ich wiele, nie można by odpowiedzieć prawdziwie ani na jedno, ani na drugie pytanie. Bo jedność i wielość nie wchodzą w skład pojęcia „człowieczeństwo", choć obie te cechy mogą przysługiwać istocie przypadłościowo. Jeśliby wielość należała do pojęcia człowieka, istota człowieka nigdy nie byłaby jedna, tymczasem jest taka, skoro istnieje w Sokratesie. Tak samo, gdyby w skład pojęcia „człowiek" wchodziła jedność, Sokrates i Platon byliby w rzeczywistości czymś jednym, ta sama bowiem istota nie mogłaby się stawać wieloraka w wielu ludziach.

Inny sposób rozważania natury polega na ujęciu jej jako istniejącej w tej lub innej konkretnej rzeczy. W tym więc ujęciu orzeka się o niej coś przypadłościowo ze względu na podmiot, w którym się właśnie znajduje; mówi się więc na przykład człowiek jest biały, dlatego że Sokrates jest biały, chociaż cecha białości nie przysługuje człowiekowi jako takiemu.

Natura rozumiana w ten sposób ma dwojakie istnienie: Jedno — w bytach jednostkowych, drugie — w umyśle. Jeden i drugi sposób istnienia tej natury pociąga za sobą szereg przypadłości. W bytach jednostkowych ma ona wielorakie istnienie stosownie do różnorodności tych bytów. Jednakże samej naturze wziętej w jej właściwym, pierwszym znaczeniu nie przysługuje żadne z tych istnień. Nie jest bowiem prawdą, że to natura człowieka jako takiego istnieje w danej konkretnej jednostce, bo gdyby istnienie w danej jednostce było czymś istotnym dla człowieka jako takiego, wówczas nigdyby on poza tą jednostką nie istniał. Podobnie też, gdyby do pojęcia człowieka należało nieistnienie w konkretnym bycie, nigdyby człowiek nie istniał jako jednostka. Prawdą jest natomiast, iż w naturze człowieka jako człowieka nie leży to, by istniał w tej oto rzeczy, lub tamtej, lub w umyśle. Wynika stąd, że natura ludzka w swym właściwym znaczeniu abstrahuje od wszelkiego istnienia, tak jednak, że nie wyklucza żadnego z nich. Naturę pojętą w ten właśnie sposób orzeka się o wszystkich jednostkach.

Nie można też twierdzić, że naturze w tym znaczeniu przysługuje ogólność, ponieważ w pojęciu ogólności zawiera się pojęcie jedności i powszechności, naturze zaś ludzkiej w jej podstawowym

znaczeniu nie przysługuje ani jedno, ani drugie. Gdyby do pojęcia człowieka należała powszechność, wtedy wszędzie tam, gdzie występowałoby człowieczeństwo, występowałaby i powszechność, a to nie jest prawda, bo w Sokratesie nie ma na przykład żadnej powszechności, lecz wszystkie cechy są w nim zindywidualizowane. Nie można też powiedzieć, by natura człowieka, o ile ujmujemy ją jako istniejącą w jednostkowych bytach, była rodzajem lub gatunkiem. Bo w poszczególnych jednostkach jest ona tak zindywidualizowana, że jako taka nie mogłaby być wspólna wszystkim osobnikom tego gatunku, a tego wymaga właśnie pojęcie powszechności.

O naturze ludzkiej jako gatunku możemy mówić jedynie wtedy, gdy tworzymy sobie o niej pojęcie w umyśle. Pojęcie natury ludzkiej istniejącej w umyśle jest bowiem pozbawione wszystkiego co jednostkowe, jest więc tak dalece jednolite, że może objąć wszystkie indywidua istniejące poza umysłem; w jednakowym stopniu wyraża podobieństwo zachodzące między ludźmi i dzięki temu służy do poznania istoty wszystkich ludzi. W trakcie analizowania związku natury ludzkiej z wszystkimi jej indywiduami intelekt tworzy sobie właśnie samo pojęcie gatunku „człowiek". Dlatego też Awerroes w pierwszej księdze *O duszy* powiada, że to intelekt sprawia, iż rzeczy ujmujemy jako ogólne. To samo mówi Awicenna w swej *Metafizyce*.

Ale mimo iż intelekt ujmuje naturę rzeczy jako coś ogólnego, co w jednakowym stopniu odnosi się do wszystkich desygnatów tego pojęcia, istniejących realnie poza umysłem, to jednak samo pojęcie natury istniejące w tym lub innym intelekcie jest tylko konkretną umysłową formą poznawczą.

Rozumiemy teraz, na czym polega błąd Awerroesa, który w trzeciej księdze komentarza *O duszy* z ogólności tej formy tkwiącej w umyśle wnioskował o jedyności intelektu u wszystkich ludzi. Forma ta nie jest bowiem ogólna z tej racji, że istnieje w umyśle, lecz jedynie ze względu na to, że zakresem obejmuje wszystkie swe desygnaty. Weźmy na przykład jakiś posąg wyobrażający człowieka, który reprezentuje wielu ludzi, jasne jest, że kształt czy też forma tego posągu byłaby czymś jednostkowym i właściwym tylko temu posągowi, ogólność natomiast przysługiwałaby tej formie o tyle, o ile byłaby ona obrazem przedstawiającym wielu ludzi. Otóż natura ludzka wzięta w jej podstawowym znaczeniu może być orzekana o Sokratesie; gatunek natomiast, który nie wchodzi do tak rozumianej natury, lecz jest czymś dla niej przypadłościowym, bo istnieje jedynie w umyśle, nie może być orzekany o Sokratesie, nie mówimy bowiem: Sokrates jest gatunkiem. Moglibyśmy tak powiedzieć jedynie wte-

dy, gdyby pojęcie gatunku przysługiwało człowiekowi jako człowiekowi, bądź też człowiekowi jako jednostce, na przykład Sokratesowi.

Wszystko, co przysługuje człowiekowi jako takiemu, może być orzekane o Sokratesie. W szczególny jednak sposób przysługuje funkcja orzekania rodzajowi, skoro wymienia się ją w definicji samego rodzaju. Orzekanie jest bowiem czynnością intelektu polegającą na łączeniu i rozdzielaniu pojęć; podstawą tego orzekania są zależności zachodzące w rzeczy między tym, co się orzeka, i tym, o czym się orzeka. Oczywiście, że intelekt łącząc jedno pojęcie z drugim przypisuje funkcję orzekania nie samemu pojęciu rodzaju, lecz raczej temu, co intelekt określa poprzez pojęcie rodzaju — a więc na przykład temu, co znaczy nazwa „zwierzę".

W ten sposób wyjaśniliśmy, jaki stosunek zachodzi między istotą albo naturą a pojęciem gatunku. Pojęcie gatunku nie przysługuje więc naturze wziętej w jej podstawowym znaczeniu, nie jest ono też przypadłością towarzyszącą naturze, wtedy gdy ta istnieje poza umysłem, jak na przykład biel czy czerń; jest ono natomiast przypadłością istoty wtedy, gdy ta istnieje w intelekcie. W ten też sposób przysługuje istocie pojęcie rodzaju i różnicy.

## ROZDZIAŁ CZWARTY

Pozostaje do zbadania, w jaki sposób istota znajduje się w substancjach pozbawionych materii to znaczy w duszy, w inteligencjach czystych i w pierwszej przyczynie.

Wszyscy godzą się na to, że pierwsza przyczyna jest absolutnie niezłożona, natomiast niektórzy przyjmują, że dusze i inteligencje czyste składają się z materii i formy; pierwszym, który głosił ten pogląd, był zdaje się Awicebron, autor dzieła *Źródło życia*. Jest to jednak pogląd sprzeczny z opinią większości filozofów, którzy duszę i inteligencje uważają za oddzielone i pozbawione wszelkiej materii. Najlepszym na to dowodem jest fakt, że posiadają one zdolność poznania umysłowego. Otóż rzecz staje się umysłowo poznawalna wtedy, gdy jest pozbawiona materii i jej uwarunkowań, a może ją uczynić taką jedynie substancja rozumna tworząca niematerialne pojęcia i przyjmująca je. Wszelka substancja rozumna musi więc być całkowicie wolna od materii. Nie może mieć w sobie materii, ani też nie może być formą nierozłącznie związaną z materią, jak to ma miejsce w wypadku form materialnych. Nie można też twierdzić, że poznaniu umysłowemu stoi na przeszkodzie jedynie materia cielesna a nie materia w ogóle. Gdyby bowiem tak było, to przeszkoda taka byłaby ostatecznie dziełem samej formy, bo materia nosi nazwę cielesnej tylko wte-

dy, gdy złączona jest z formą cielesną; to zaś jest niemożliwe, ponieważ forma cielesna podobnie jak i inne formy są z istoty swej poznawalne umysłowo, jeśli się je wyabstrahuje z materii. W duszy i inteligencji nie może być więc złożenia z materii i formy; istota ich nie jest złożona tak jak w substancjach cielesnych; one same są jednak złożone z formy i istnienia. W komentarzu do dziewiątej tezy księgi *O przyczynach* czytamy właśnie, że inteligencje mają formę i istnienie; przez formę rozumie się tu istotę lub naturę bytu niezłożonego.

Nie trudno wykazać, jak się to dzieje. Jeśli dwie rzeczy mają się do siebie tak, że jedna jest przyczyną drugiej, to ta, co jest przyczyną, może istnieć bez drugiej, ale nie odwrotnie. Taki stosunek zachodzi właśnie między materią a formą: forma sprawia, że materia istnieje, materia nie może więc istnieć bez formy. Natomiast nie jest rzeczą niemożliwą, by istniała jakaś forma bez materii, forma bowiem jako taka nie jest wcale uzależniona w bytowaniu od materii. Są wprawdzie formy, które mogą istnieć tylko w łączności z materią, ale te są oddalone bardzo od pierwszej zasady, która jest aktem pierwszym i czystym. Bo formy, które bliskie są pierwszej zasadzie, mogą istnieć bez materii. Takimi formami są właśnie inteligencje i w nich forma jest tym samym, co istota.

Istota substancji złożonej różni się od istoty substancji prostej tym, że pierwsza jest nie tylko formą, lecz i składa się z materii i formy; druga jest natomiast czystą formą. Z tego zaś wynikają dwie dalsze różnice: jedna, że istota substancji złożonej może być wzięta raz jako forma całej istoty, a raz jako forma obejmująca część istoty, to znaczy jej materię. Dlatego istota rzeczy złożonej nie zawsze może być orzekana o rzeczy złożonej, nie można na przykład powiedzieć, że człowiek jest istotą. Inaczej jest z istotą rzeczy niezłożonej: tu forma obejmuje całą istotę i nie ma poza nią niczego na kształt materii. Taka istota może być orzekana zawsze o substancji niezłożonej. Dlatego też Awicenna mówi, że istotą substancji prostej jest sama substancja niezłożona, ponieważ istota ta nie ma już żadnego podłoża różnego od siebie.

Druga różnica polega na tym, że istoty substancji złożonych wskutek tego, że same są złożone z formy i materii oznaczonej, zwielokrotniają się na modłę występującej w nich materii; dlatego to w obrębie jednego gatunku występują różne numerycznie jednostki. Istota substancji niezłożonej nie może się zwielokrotniać w ten sposób, bo nie posiada, tak jak poprzednia, materii. Nie ma więc tutaj wielu indywiduów jednego gatunku, lecz każda substancja niezłożona jest dla siebie gatunkiem. Mówi to zresztą wyraźnie Awicenna.

Substancje tego rodzaju, chociaż są formami pozbawionymi materii, nie są jednak w takim stopniu proste, by je uznać za akt czysty; mają one w swej naturze domieszkę możności. Wynika to z następujących argumentów: Wszystko to, co nie należy do pojęcia istoty, jest wobec niej czymś zewnętrznym i tworzy z nią byt złożony. Innymi słowy, nie można by pojąć istoty nie ujmując jednocześnie wszystkich jej elementów składowych. Otóż można pojąć istotę rzeczy nie ujmując jednocześnie jej istnienia. Rozumiem na przykład, czym jest człowiek albo feniks nie pytając, czy istnieją one w rzeczywistości. Istnienie jest więc czymś różnym od istoty, chyba że istnieje rzecz, której istotą jest istnienie. Taka rzecz może być jedna jedyna, gdyż wielość ma zawsze przyczynę w jakiejś bytowej różnicy, na przykład rodzaj zwielokrotnia się wskutek różnic zachodzących między gatunkami, a gatunek przez to, że forma jest różnicowana przez materię i zindywidualizowana w poszczególnych jednostkach. Inny jeszcze sposób różnicowania zachodzi, gdy jedna rzecz jest bytem samoistnym a druga tkwi w jakimś podłożu. Gdyby więc istniało jakieś ciepło oddzielone od rzeczy ciepłej, byłoby czymś innym niż pozostałe tylko z tej racji, że byłoby ciepłem samym w sobie. Otóż jeśli przyjmiemy taką rzecz, która byłaby tylko istnieniem, tak że byłoby to istnienie samoistne, to rzecz taka nie podlegałaby już żadnemu zróżnicowaniu, gdyż wówczas przestałaby od razu być samym istnieniem i stałaby się istnieniem dodanym do jakiejś formy. A skoro w istnieniu, o którym mówimy, nie można wyróżnić nawet formy, to tym bardziej nie ma w nim i materii, bo wówczas mielibyśmy do czynienia już nie z bytem samoistnym, lecz materialnym.

Wynika stąd, że rzecz, której istota jest istnieniem, może być tylko jedna. We wszystkich pozostałych istnienie jest czymś różnym od istoty, natury czy też formy. Dlatego mówimy, że inteligencje oprócz formy mają jeszcze istnienie i że składają się z formy i istnienia.

Wszystko, co dana rzecz posiada, jest bądź skutkiem działania przyczyn należących do istoty tej rzeczy, na przykład zdolność do śmiechu u człowieka, bądź też wynikiem działania jakiejś przyczyny zewnętrznej, na przykład światło, które istnieje w powietrzu dzięki słońcu. Otóż nie jest rzeczą możliwą, by istnienie danej rzeczy było skutkiem działania jej formy lub istoty; forma czy też istota nie mogą być przyczyną sprawczą istnienia, wówczas bowiem rzecz byłaby sama dla siebie przyczyną i sama siebie powoływałaby do istnienia, a to jest niemożliwe. Każda więc rzecz, której istnienie nie utożsamia się z istotą, otrzymuje to istnienie od innej rzeczy. Wszystko, co zawdzięcza swe istnienie

czemu innemu, sprowadza się w końcu jako do swej przyczyny do tego, co istnieje samo przez się. Musimy przyjąć, że istnieje przyczyna wszystkiego, co istnieje, i że tą przyczyną jest samo istnienie, bo inaczej szereg przyczyn ciągnąłby się w nieskończoność, skoro każda rzecz, która nie jest samym istnieniem ma przyczynę swego istnienia. Inteligencje składają się więc z istoty i istnienia; to ostatnie biorą one od bytu pierwszego, który jest samym istnieniem a więc i pierwszą przyczyną — czyli Bogiem.

Rzecz, która bierze coś od innej rzeczy, pozostaje w możności w stosunku do tego, co przyjmuje. To zaś, co przyjęła, jest dla niej aktem; forma więc czy też istota inteligencji jest w możności do istnienia, które otrzymuje od Boga. Istnienie jest aktem dla tej istoty. W inteligencjach mamy więc złożenie z aktu i możności, lecz nie z materii i formy, chyba że to złożenie rozumieć będziemy w innym sensie, tak jak inaczej trzeba rozumieć wyrażenia „doznawać", „przyjmować", „być podłożem", jeśli stosuje się je do substancji rozumnych, i inaczej jeśli do substancji cielesnych, gdzie występują we właściwym znaczeniu. Zwraca na to uwagę Awerroes w komentarzu do trzeciej księgi *O duszy.*

Powiedzieliśmy, że istotą inteligencji jest ona sama a jej istnienie, przyjęte od Boga, jest tym, dzięki czemu bytuje ona samoistnie. Dlatego mówią niektórzy, że substancja tego rodzaju składa się z tego, czym jest i, z tego, dzięki czemu jest, albo z tego, czym jest, i z istnienia, jak się wyraża Boecjusz.

Przyjąwszy w inteligencjach akt i możność łatwo zrozumiemy, że istnieje wiele tych inteligencji, co nie byłoby możliwe, gdyby nie miały one w ogóle możności. Dlatego też powiada Awerroes w komentarzu do trzeciej księgi *O duszy,* że gdybyśmy nie wiedzieli, iż intelekt możnościowy jest bytem potencjalnym, nie wiedzielibyśmy też w ogóle, że istnieje wiele tych substancji. Różnią się one między sobą w zależności od stopnia ich aktualności i potencjalności, to znaczy najwyższe, bardziej zbliżone do bytu pierwszego więcej mają aktu a mniej możności, i tak dalej. Najniższy stopień w tej hierarchii bytów rozumnych zajmuje dusza ludzka; jej intelekt możnościowy — mówi Awerroes — ma się tak do umysłowych form poznawczych jak materia pierwsza, najniższa stopniem w rzędzie bytów poznawalnych zmysłowo, do zmysłowych form poznawczych. A Arystoteles przyrównuje duszę do tablicy, na której nic nie zostało jeszcze napisane, wskutek czego jest ona spośród wszystkich substancji rozumnych tą, która najwięcej ma w sobie możności. Tak dalece bliska jest rzeczom materialnym, że dopuszcza je do udziału w swym istnieniu, bo z duszy i z ciała powstaje właśnie byt złożony mający jedno istnienie, chociaż jest to istnienie niezależne od ciała, ponieważ pochodzi od duszy.

Poza tą formą, którą jest dusza, istnieją jeszcze formy mające więcej niż ona możności i do tego stopnia upodobnione do materii, że nie mogą już istnieć poza materią. Wśród nich istnieje także gradacja aż do najniższych form materialnych. Te ostatnie nie wykazują już innego działania poza tym, że przysposabiają materię do przyjęcia formy nadając jej odpowiednie jakości czynne i bierne.

## ROZDZIAŁ PIĄTY

Po tym, cośmy powiedzieli, zrozumiemy teraz, że istota w trojaki sposób istnieje w różnych substancjach. Pierwszy sposób odnosi się do Boga, którego istotą jest jego własne istnienie. Byli tacy filozofowie, którzy utrzymywali, że wobec tego Bóg nie ma żadnej istoty, ponieważ istota jego jest tożsamą z jego istnieniem. Wynikało z tego, że pojęcia Boga nie można zaliczyć do żadnego rodzaju, do rodzaju należy bowiem tylko to, co ma istotę, chociaż poszczególne byty należące do danego rodzaju lub gatunku różnią się nie ze względu na to, co jest w nich „rodzajowe" czy „gatunkowe", lecz ze względu na to, że mają różne istnienie.

Mówiąc, że Bóg jest samym istnieniem, nie musimy popełniać błędu tych filozofów, którzy utrzymywali, że Bóg jest istnieniem powszechnym, które udziela się każdej rzeczy. To istnienie, które nazywamy Bogiem, jest takie, że niczego nie można do niego dodać, wyróżnia się od wszystkich innych swoją niezłożonością. O nim to czytamy w komentarzu do dziewiątej tezy księgi *O przyczynach*, że ujednostkowienie pierwszej przyczyny, która jest samym istnieniem dokonuje się tylko poprzez jej czystą dobroć. Pojęcie tego istnienia nie zakłada żadnego dodatku, ale też go nie wyklucza, bo nawet gdyby to było możliwe, to i tak nie można by w ogóle pojąć pełnego istnienia, do którego coś się jeszcze dodaje.

Bóg, chociaż jest tylko istnieniem, nie jest pozbawiony jednak innych doskonałości; przeciwnie, posiada doskonałości właściwe wszystkim innym bytom, i to w stopniu najdoskonalszym, i dlatego jemu przysługuje w najściślejszym sensie nazwa „doskonały". W nim wszystkie doskonałości stanowią jedno — w innych są zróżnicowane, bo jemu przysługują z racji jego niezłożonego istnienia. Gdyby ktoś przy pomocy jednej władzy mógł spełniać funkcje wszystkich władz, ten mając jedną władzę miałby wszystkie; tak właśnie Bóg w istnieniu swym zamyka wszystkie doskonałości.

W inny sposób przebywa istota w substancjach rozumnych. Istota różni się tutaj od istnienia, chociaż sama nie zawiera w sobie materii. Mamy tu do czynienia już nie z istnieniem samoistnym, lecz przyjętym od kogoś, a wskutek tego skończonym

i ograniczonym do pojemności natury tego, co je przyjmuje. Jedynie istota tych substancji jest samoistna i uniezależniona bytowo od materii. Dlatego powiedziano w księdze *O przyczynach*, że substancje tego rodzaju są nieskończone w porównaniu z bytami od nich niższymi a skończone, jeśli się je odniesie do wyższych. Skończone są ze względu na to, że otrzymują istnienie od bytu wyższego, nieskończone — bo nie są ograniczone pojemnością jakiejś przyjmującej je materii. Substancje takie nie są mnogie w obrębie jednego gatunku, jak już powiedzieliśmy, z wyjątkiem jednej, to znaczy duszy ludzkiej zawdzięczającej zwielokrotnianie ciału, z którym się łączy. Jednostkowość duszy zależy wprawdzie od ciała, z którym łączy się okazjonalnie w czasie powstawania człowieka — bo tylko w ciele, którego jest aktem, dusza staje się jednostkowa — ale nie przestaje ona wcale być jednostkowa po utracie ciała; mając bowiem naturę niezmienną, skoro raz została zindywidualizowana, dzięki temu iż stała się formą konkretnego ciała, zawsze już jednostkową pozostanie. Dlatego powiada Awicenna, że jednostkowienie i wielość dusz jest uzależniona od ciała jedynie w momencie ich powstawania, ale nie potem.

Substancje te można zaliczyć do określonej kategorii bytu, bo istota nie utożsamia się w nich z istnieniem. Teoretycznie można więc mówić, że wyróżniają się rodzajem, gatunkiem i różnicą gatunkową, ale to już przekracza nasze zdolności poznawcze, bo i różnice istotowe w bytach materialnych poznajemy jedynie poprzez różnice przypadłościowe powodowane przez tamte, mówimy na przykład, że człowiek jest istotą dwunożną, podobnie jak przyczynę poznajemy z jej skutków; w substancjach niematerialnych także ich przypadłości istotowe nie są nam znane, dlatego w ogóle nie poznajemy różnic zachodzących między nimi.

Zresztą samo pojęcie rodzaju i różnicy inny ma nieco sens, gdy się je odnosi do substancji cielesnych, a inne gdy do duchowych. W tych pierwszych rodzaj wyróżnia się poprzez to, co materialne w rzeczy, różnicę zaś poprzez to, co formalne. Powołamy się tu dla wyjaśnienia na Awicennę, który na początku swego dzieła *O duszy* powiada, że forma w rzeczach złożonych z materii i formy wyróżnia byt złożony z tych elementów; nie w tym sensie, że sama forma tworzy tę różnicę, lecz że jest podstawą do jej zaistnienia; potwierdza to znów w swym komentarzu do *Metafizyki*. Różnicę taką nazywamy różnicą istotową, ponieważ pochodzi ona od formy, która jest częścią istoty. Otóż substancje niematerialne mają istoty niezłożone, więc to, co je wyróżnia, nie jest dziełem jakiejś części, lecz całej istoty. W związku z tym czytamy znów u Awicenny, że różnicy istotowej podlegają tylko te gatunki, których istoty są złożone z materii i formy.

Rodzaj wyróżnia się też z uwagi na całą istotę a nie na jej część, ale w różny sposób w jednych i drugich substancjach. Substancje pozbawione materii łączy to, że są niematerialne a odróżnia od siebie stopień ich doskonałości, to znaczy stopień zbliżenia do aktu czystego. W nich rodzaj wyróżnia się z uwagi na to, co im przysługuje jako bytom niematerialnym, na przykład posiadanie poznawczej władzy umysłowej. Innych jednak różnic, które wypływają z różnicy stopnia doskonałości, poznać już nie możemy. Wiemy tylko, że nie muszą to być różnice przypadłościowe, bo większa czy mniejsza doskonałość, czy też stopień doskonałości w przyjmowaniu formy nie różnicuje gatunku, tak jak białe i mniej białe nie wpływa na zróżnicowanie rzeczy, która jest podłożem białości; powoduje tę różnicę dopiero różny stopień doskonałości samych form. Tak postępuje właśnie natura, według Arystotelesa, przechodząc stopniowo od roślin do zwierząt poprzez pewne stadia pośrednie.

Nie jest też konieczne, by zróżnicowanie substancji rozumnych dokonywało się tak jak i materialnych, poprzez dwa rzeczywiste wyróżniki, gdyż to według Arystotelesa w jedenastej księdze *O zwierzętach* nie musi zachodzić w każdej rzeczy.

W trzeci na koniec sposób przebywa istota w substancjach złożonych z materii i formy. Mają one istnienie skończone i nie swoje, bo biorą je od innego bytu, i taką też istotę czyli naturę związaną bytowo z materią oznaczoną. Są one wobec tego skończone zarówno w porównaniu z bytami stojącymi od nich wyżej jak i stojącymi niżej. Możliwe jest w nich zwielokrotnienie jednostek w jednym gatunku, bo materia występująca w nich jest podzielna. O stosunku tej istoty do pojęć logicznych rodzaju gatunku i różnicy powiedzieliśmy natomiast już poprzednio.

## ROZDZIAŁ SZÓSTY

Pozostaje do zbadania, w jaki sposób istota znajduje się w przypadłościach, powiedzieliśmy już bowiem, w jaki sposób przebywa ona we wszelkich substancjach. Wiemy z poprzednich wywodów, że istotę rzeczy określa się poprzez definicję, poznamy więc istotę przypadłości wtedy, gdy poznamy i ich definicję.

Otóż przypadłości można zdefiniować tylko częściowo i tylko pod warunkiem, że ujmie się je wraz z podmiotem, w którym tkwią. Dzieje się tak dlatego, że przypadłości nie mają istnienia niezależnego od podmiotu, lecz podobnie jak z materii i formy połączonych razem powstaje byt substancjalny, tak też z przypadłości i podmiotu, z którym jest złączona, powstaje byt przypadłościowy. Dla tych samych powodów ani forma substancjalna

ani materia nie mają pełnej istoty — w definiowaniu formy substancjalnej trzeba również uwzględnić to, czego jest formą — definicja formy substancjalnej a także i przypadłościowej jest więc możliwa wtedy, gdy się formy te ujmie wraz z tym dodatkowym elementem, który nie należy do ich rodzaju. Przyrodnik na przykład definiujący duszę umieszcza zawsze w jej definicji i ciało, gdyż analizuje on duszę wyłącznie jako formę konkretnego ciała.

Między formami substancjalnymi i przypadłościowymi zachodzi taka różnica: forma substancjalna nie ma sama przez się istnienia niezależnego bez materii, z którą ma się połączyć, tak jak materia nie ma istnienia bez swojej formy. Dopiero z połączenia tych elementów powstaje takie istnienie w rzeczy bytującej samoistnie; powstaje coś rzeczywiście jednego, jakaś istota. Forma taka, chociaż rozważana sama w sobie nie tworzy pełnej istoty, jest jednak częścią istoty stanowiącej całość. Inaczej jest z przypadłością, która łączy się z bytem już całkowicie ukształtowanym i istniejącym samoistnie; zrozumiałe jest więc, że to, co przyjmuje przypadłość, musi istnieć przed przypadłością. Przypadłość łącząc się z podmiotem nie powoduje przeto jego istnienia, tego istnienia, dzięki któremu rzecz istnieje samoistnie, powoduje natomiast jak gdyby wtórne istnienie tej rzeczy; bez tego istnienia można by ją pojąć jako istniejącą realnie, tak jak pierwsze istnienie da się pojąć bez drugiego.

Połączenie przypadłości z jej podmiotem nie jest zatem istotowe lecz przypadłościowe, nie daje ono w skutku, tak jak się to dzieje przy złączeniu materii z formą, nowej istoty. Przypadłość nie ma więc ani pełnej istoty ani też nie jest częścią istoty; posiada istotę tylko pod pewnym względem, o tyle właśnie, o ile sama jest tylko bytem względnym.

To, co jest najwyższe i najdoskonalsze w każdym rodzaju, stanowi przyczynę dla tego, co jest mniej doskonałe w tym rodzaju; ogień na przykład jako najdoskonalszy spośród wszystkich rzeczy ciepłych jest przyczyną wszelkiej ich ciepłoty, o czym wspomina też Arystoteles w drugiej księdze *Metafizyki*. Tak też substancja, która stoi na najwyższym szczeblu drabiny bytów, która posiada w najpełniejszym i najprawdziwszym sensie istotę, musi być przyczyną przypadłości, którym pojęcie bytu przysługuje tylko drugorzędnie.

Przypadłości uczestniczą w bycie substancji na różny sposób. Niektóre z nich towarzyszą głównie formie substancjalnej, inne drugiemu komponentowi substancji — materii. Wśród form występuje taka, której istnienie nie zależy od materii to — dusza rozumna (bo materia istnieje zawsze z jakąś formą). Stąd wśród przypadłości towarzyszących formie są takie, które nie mają styczności

z materią, na przykład poznanie umysłowe, które dokonuje się bez udziału organu cielesnego, jak dowodzi Arystoteles w trzeciej księdze *O duszy*. Inne przypadłości towarzyszące formie mają związek z materią, na przykład doznania zmysłowe. Ale żadna przypadłość nie towarzyszy materii bez udziału również i formy.

Przypadłości towarzyszące materii różnią się też między sobą. Jedne z nich związane są bowiem z materią różnicującą gatunek, jak na przykład różnica płci zależna od materii, jak to czytamy w dziesiątej księdze *Metafizyki*. Kiedy więc ginie forma gatunkowa giną i przypadłości, a przynajmniej nie istnieją dalej w ciele w ten sposób. Inne znów związane są z materią rodzajową, dlatego po zniknięciu formy gatunkowej pozostają dalej w materii, tak się dzieje na przykład z kolorem skóry u Etiopijczyka, który zależny jest od układu cielesnych pigmentów a nie od duszy i dlatego pozostaje w ciele po śmierci.

Każda rzecz indywidualizowana jest przez materię, a w rodzaju i gatunku mieści się dzięki swej formie. Przypadłości towarzyszące materii są przypadłościami konkretnych indywiduów; dzięki nim właśnie jednostki należące do jednego gatunku różnią się między sobą.

Przypadłości towarzyszące formie stanowią natomiast właściwości danego gatunku i rodzaju. Występują we wszystkich indywiduach należących do tego gatunku i rodzaju. Taką przypadłością jest na przykład śmiech człowieka, gdyż wynika on z pewnej zdolności przysługującej duszy.

Te przypadłości istotowe istnieją niekiedy w postaci całkowicie zaktualizowanej, na przykład gorąco w ogniu, który zawsze jest gorący, a niekiedy jedynie w formie możliwości i są dopiero aktualizowane z zewnątrz jak na przykład przeźroczystość powietrza, która ujawnia się dopiero pod wpływem światła. Ta ostatnia przypadłość jest również nierozerwalnie złączona z rzeczą, ale to, co ją dopełnia, jako nie należące do istoty tej rzeczy, może się urzeczywistniać lub nie.

W przypadłościach w inny sposób określa się też rodzaj, gatunek i różnicę niż w substancjach. W substancjach forma i materia tworzą jedno; składają się na naturę, która we właściwym znaczeniu mieści się w kategorii substancji. Mieszczą się tam więc konkretne substancje złożone, które nazywamy rodzajem jak „zwierzę" lub gatunkiem jak „człowiek".

Forma i materia mieści się zaś w kategoriach w inny sposób, jako element niesamodzielny, tak jak materia występuje w rodzaju. Przypadłości wreszcie nie tworzą wraz ze swym podmiotem czegoś jednego, żadnej natury, którą by można zaliczyć do jakiegoś gatunku lub rodzaju. Dlatego też przypadłości sformułowa-

nych konkretnie, na przykład „biały", „muzykalny" nie umieszcza się w kategoriach, chyba że jako elementy sprowadzalne do innych. Umieszcza się natomiast te, które sformułowane są abstrakcyjnie, na przykład „białość", „muzykalność".

Przypadłości nie składają się z materii i formy, dlatego ich rodzaju nie określa się w oparciu o materię, ani różnicy w oparciu o formę tak jak w substancjach złożonych, lecz określa się go z samego sposobu bytowania przypadłości, to znaczy zależnie od tego, jak rzeczy, w których istnieją, są zróżnicowane według dziesięciu kategorii bytowych: ilość jest więc nazwana tak ze względu na to, że jest miarą substancji, jakość — że jest dyspozycją substancji i podobnie w pozostałych.

Różnica w przypadłościach pochodzi natomiast ze zróżnicowania składników samej rzeczy. Otóż określone właściwości są skutkami odpowiednich składników samej substancji; dlatego w definicji przypadłości kładzie się w miejsce różnicy sam podmiot przypadłości, ale tylko wtedy, gdy przypadłość definiowana ujęta jest ogólnie i sama należy do kategorii rodzaju; odwrotnie byłoby, gdyby przypadłość definiowana wzięta była konkretnie, wówczas podmiot występowałby na miejscu rodzaju; definiowałoby się wtedy przypadłości na sposób substancji złożonych, w których pojęcie rodzaju pochodzi od materii. Podobnie jest, gdy jedna przypadłość jest fundamentem dla drugiej przypadłości, jak na przykład działanie, doznawanie oraz ilość, które są podstawą dla przypadłości zwanej stosunkiem. Według tej właśnie zasady Arystoteles podzielił stosunki w piątej księdze *Metafizyki*.

Nie zawsze jednak znamy właściwe podstawy przypadłości, dlatego też niekiedy wyróżniamy je ze skutków, jakie powodują, na przykład różnice kolorów mają swe przyczyny w nasileniu światła różnicującego gatunek barw. My natomiast określamy barwy na podstawie skutków, jakie powoduje to nasilenie to znaczy na podstawie skupiania i rozpraszania się światła na przedmiotach.

Wyłożyliśmy więc, w jaki sposób istota znajduje się w substancjach i przypadłościach, jak występuje w substancjach prostych a jak w złożonych, jak przysługują im wszystkim ogólne pojęcia logiczne. Wyjątek stanowi tylko Byt pierwszy, nieskończenie prosty, który nie mieści się ani w rodzaju, ani w gatunku, który nie może być zdefiniowany z racji swej prostoty. Na nim niech się skończy i dopełni ten wykład. Amen.

**Św. Tomasz z Akwinu**
tłum. *Władysław Seńko*

Zaczynamy od rozwinięcia pytania metafizycznego, następnie próbujemy je opracować a kończymy odpowiedzią na nie.

## ROZWINIĘCIE PYTANIA METAFIZYCZNEGO

Filozofia — z punktu widzenia zdrowego rozsądku ludzkiego — jest według Hegla „światem na opak". Dlatego szczególny charakter naszego zamiaru wymaga przygotowawczego określenia. Filozofia wyrasta z dwojakiego charakteru pytania metafizycznego. Najpierw każde pytanie metafizyczne obejmuje zawsze całość problemów metafizyki. Jest ono właśnie tą całością. Następnie każde pytanie metafizyczne może być postawione tylko w ten sposób, że pytający — jako taki — zawarty jest w pytaniu, to znaczy zakwestionowany.

Pokazuje nam to, że dociekanie metafizyczne *(das metaphysische Fragen)* musi być całościowe i musi płynąć z istotnej sytuacji pytającego bytu ludzkiego *(des fragenden Daseins)*. Pytamy tu i teraz, dla siebie. Nasz byt ludzki — w społeczności badaczy, nauczycieli i uczniów — jest określany przez naukę. Cóż istotnego dzieje się z nami na dnie naszego bytu ludzkiego, gdy nauka staje się naszą namiętnością?

Dziedziny nauk są ostro rozdzielone od siebie i radykalnie różnią się sposobem podejścia do swoich przedmiotów. Rozrzuconą wielość dyscyplin naukowych utrzymuje dziś w jedności tylko techniczna organizacja uniwersytetów i fakultetów a sens nadają jej praktyczne cele specjalistów. Obumarło natomiast zakorzenienie nauk w ich istotnym gruncie.

A przecież we wszystkich naukach — zgodnie z ich najwłaściwszymi celami — stajemy wobec samego istniejącego. Właśnie z punktu widzenia nauk żadna dziedzina nie posiada pierwszeństwa przed inną; ani przyroda przed historią ani odwrotnie. Żaden sposób podejścia do przedmiotów nie góruje nad innymi. Poznanie matematyczne nie jest ściślejsze niż filologiczno-historyczne; posiada ono tylko cechę „precyzji" *(„Exaktheit")*, co nie utożsamia się ze ścisłością. Wymagać precyzji od historii znaczyłoby uchybić idei specyficznej ścisłości nauk humanistycznych. Stosunek do świata przenikający wszystkie nauki jako takie pozwala im szukać samego istniejącego, aby uczynić je przedmiotem badania i podstawowego określenia zgodnie z jego zawartością treściową *(Wasgehalt)* oraz jego sposobem bycia *(Seinsart)*. W naukach dokonuje się — według ich idei — przybliżanie się do tego, co istotne we wszelkiej rzeczy.

Postawa wybrana w wolności przez ludzką egzystencję dźwiga i kieruje tym szczególnym, ogarniającym świat stosunkiem do samego istniejącego. Z istniejącym ma wprawdzie także związek przed- i pozanaukowe zachowanie się człowieka. Ale szczególność nauki leży w tym, iż zostawia ona zasadniczo, wyraźnie i jedynie samej rzeczy pierwsze i ostatnie słowo. Tego rodzaju związek pytania, określenia i uzasadnienia z rzeczą pociąga za sobą uległość wobec samego istniejącego i oddanie mu decyzji co do jego samoobjawienia. Ta służebność badania i nauczania zachodzi u podstaw możliwości właściwego, jakkolwiek ograniczonego kierownictwa w całości ludzkiej egzystencji. Rzecz jasna dopiero wówczas możemy w pełni pojąć szczególny stosunek nauki do świata i kierującą tym stosunkiem postawę człowieka, kiedy widzimy i ujmujemy to, co w tego rodzaju stosunku się dokonuje. Człowiek — coś istniejącego pośród innych — „uprawia naukę". W jej uprawianiu dokonuje się wtargnięcie istniejącego zwanego człowiekiem w całość istniejącego — tak jednak, że w owym wtargnięciu i przez nie wyłania się istniejące: czym jest oraz jak jest. Ujawniające wtargnięcie na swój sposób dopomaga istniejącemu przede wszystkim stać się nim samym.

Te trzy czynniki — stosunek do świata, postawa, wtargnięcie — w swojej rdzennej jedności dają naukotwórczej egzystencji prostotę i wnikliwość bytu ludzkiego. Gdy obejmujemy wyraźnie w posiadanie tak oświetlony naukotwórczy byt ludzki, to musimy powiedzieć:

To, ku czemu skierowuje się stosunek do świata, jest tylko samym istniejącym, i niczym innym.

To, co kieruje wszelką postawą, jest wyłącznie samym istniejącym — i niczym więcej.

To, z czym dokonuje się we wtargnięciu analiza badawcza i porównawcza, jest samym istniejącym — i niczym ponadto.

Ale jest rzeczą godną uwagi, że właśnie w sposobie, w jaki człowiek nauki upewnia się o tym, co jest najbardziej jego własne, mówi o kimś innym.

Tylko istniejące winno być badane — i nic więcej; wyłącznie istniejące i więcej — nic; istniejące samo jedno i ponadto nic.

Jak ma się zatem sprawa z tą nicością? Czy tylko przypadkiem tak właśnie mówimy? Czy to tylko pewien sposób wyrażania się — i więcej nic?

Ale właściwie dlaczego martwimy się o to Nic? Przecież nicość została już odrzucona przez naukę jako coś, co jest niczym *(das Nichtige)*. A jednak kiedy tak odwracamy się od nicości, czyż właśnie wtedy jej nie przywracamy? Ale czyż można mówić o przywracaniu, gdy nic (nie) przywracamy? I czyż nie wpadamy

tu w jałowy spór słowny? Czy właśnie teraz nauka nie musi odzyskać swojej powagi i trzeźwości, aby chodziło jej wyłącznie o istniejące? Czy nicość może być dla nauki czymś innym jak straszydłem i pustą fantazją?

Jeżeli nauka ma rację, wówczas jedno jest pewne: nauka nie chce nic wiedzieć o nicości. I to w końcu stanowi naukowe, ścisłe ujęcie nicości. Znamy nicość o tyle, o ile nic nie chcemy o niej wiedzieć.

Nauka nie chce nic wiedzieć o nicości. Nadal jednak pozostaje pewne, że właśnie wtedy, gdy usiłuje wypowiedzieć swoją własną istotę, przywołuje na pomoc nicość. Rości sobie pretensje do tego, co porzuca. Jakąż rozdwojoną istotę tutaj widzimy?

Uświadamiając sobie naszą faktyczną egzystencję — jako tę określoną przez naukę — wpadamy w sam środek konfliktu a w nim już rozwija się zapytanie. Pytanie pragnie być tylko odpowiednio wypowiedziane:

Jak się przedstawia sprawa nicości?

## OPRACOWANIE PYTANIA

Opracowanie pytania dotyczącego nicości doprowadzi nas do takiej sytuacji, w której albo okaże się możliwa odpowiedź, albo stanie się widoczna jej niemożliwość. Nicość zostaje przywrócona, to znaczy zostaje przez wyniosłą neutralność nauki odrzucona, jako to, czego „nie ma".

Niemniej spróbujmy zadać pytanie dotyczące nicości: co to jest nicość? Już pierwsze dotknięcie pytania pokazuje coś niezwykłego. W pytaniu tym już z góry ujmujemy nicość jako coś, co tak a tak „jest" — jako istniejące. Odtąd jest to już sprawa całkowicie różna. Zapytanie o nicość — czym i jaka ona jest — przemienia przedmiot zapytania w jego przeciwieństwo. Pytanie okrada samo siebie ze swojego własnego przedmiotu. W konsekwencji każda odpowiedź na nie z natury jest niemożliwa, ponieważ przyjmuje z konieczności formę: nicość „jest" tym a tym. Zarówno pytanie jak i odpowiedź w odniesieniu do nicości są wewnętrznie sprzeczne (*widersinnig*).

Dlatego nie jest konieczne, aby nauka wpierw odrzucała nicość. Powszechnie stosowana podstawowa reguła myślenia, prawo sprzeczności, której należy unikać, ogólna „logika", obala to pytanie. Myślenie bowiem — z istoty swojej zawsze myślenie o czymś — musiałoby jako myślenie nicości działać wbrew swojej istocie.

Ponieważ w ogóle nie możemy uczynić nicości przedmiotem, na-

sze pytanie o nią dobiegło już końca — założywszy, że w pytaniu tym najwyższą instancję stanowi „logika", że intelekt (*Verstand*) jest środkiem a myślenie — drogą do tego, aby uchwycić nicość w jej pierwotności i rozstrzygać o jej ewentualnym odsłonięciu.

Lecz czy można naruszyć panowanie „logiki"? Czy intelekt nie jest rzeczywiście panem w tym pytaniu o nicość? Przecież tylko w ogóle z jego pomocą możemy nicość określić i postawić jako problem, chociażby nawet niszczył sam siebie. Albowiem nicość jest zanegowaniem wszystkiego, co istnieje (*Allheit des Seienden*), po prostu nie-istniejącym. Tym samym poddajemy nicość wyższemu określeniu jako coś negatywnego (*des Nichthaften*) a przez to i zanegowanego. Negacja według panującej i nie naruszonej nauki „logiki" stanowi specyficzne działanie intelektu. Jakże zatem możemy się pożegnać z intelektem, gdy chodzi o zagadnienie nicości i to zagadnienie dotyczące samej możliwości postawienia pytania o nią. Czy to, co tutaj zakładamy, jest tak pewne? Czy nic, negatywność (*Verneintheit*) a zatem i negacja nie stanowią wyższego określenia, pod które podpada nicość jako pewien szczególny rodzaj tego, co zanegowane? Czyż nie znamy nicości tylko dzięki temu, że jest nic, czyli negacja? A może jest na odwrót? Czyż nie znamy negacji i niczego tylko dzięki temu, że jest nicość? To nie jest rozstrzygnięte, co więcej, nigdy nie zostało wyraźnie sformułowane w pytaniu. Twierdzimy: nicość jest pierwotniejsza niż nic i niż negacja.

Jeżeli teza ta jest prawdziwa, to możliwość negacji jako działania intelektu a przez to i sam intelekt w jakiś sposób zależą od nicości. Jakżeż zatem można domagać się rozstrzygnięcia tej sprawy? Czyż w końcu pozorna wewnętrzna sprzeczność pytania i odpowiedzi w odniesieniu do nicości nie polega jedynie na jakiejś ślepej schematyczności właściwej dla chodzącego swoimi drogami intelektu?

Jeżeli nie chcemy dać się zbić z tropu przez formalną niemożliwość pytania o nicość i mimo wszystko postawić je wbrew tej niemożliwości, to musimy zaspokoić co najmniej to fundamentalne wymaganie, które warunkuje możliwość przeprowadzenia wszelkiego pytania. Jeżeli mamy pytać o nicość — o nią samą — to musi ona uprzednio być dana. Musimy mieć możliwość spotkania się z nią.

Gdzie szukamy nicości? Jak znajdujemy nicość? Czyż nie musimy, aby coś znaleźć, ogólnie już wiedzieć, że to „szukane" jest? Rzeczywiście! Przede wszystkim i najczęściej człowiek może szukać

tylko wtedy, kiedy przeczuł (*vorweggenommen hat*) obecność (*Vorhandensein*) szukanego. Teraz jednak szukanym jest n i c o ś ć. Czyż można w końcu szukać czegoś nieprzeczuwanego; czy jest szukanie, któremu odpowiadałoby c z y s t e znalezienie?

Jakkolwiek by się rzecz miała, z n a m y n i c o ś ć, chociażby tylko jako to, o czym codziennie tyle mówimy. I tę potoczną, wyświechtaną w całym banale oczywistości nicość, która nie rzucając się w oczy przewija się w naszej mowie, możemy nawet wręcz „zdefiniować":

Nicość jest to zwyczajna negacja wszystkiego, co istnieje.

Czy ta charakterystyka nicości nie pokazuje nam w końcu kierunku, z którego nicość może nam wyjść na spotkanie?

Wpierw musi nam być dane w s z y s t k o, c o i s t n i e j e, aby j a k o t a k i e mogło ulec negacji, w której nicość sama by się objawiła.

Jednakże nawet jeżeli pominiemy problematyczność stosunku pomiędzy negacją a nicością, jakże będziemy mogli — jako istoty skończone — uprzystępnić sobie c a ł o ś ć istniejącego — w n i m s a m y m i n a r a z? W każdym razie możemy sobie pomyśleć całość istniejącego w „idei" i tak wyobrażoną całość w myśli zanegować i zanegowaną „pomyśleć". Na tej drodze uzyskujemy wprawdzie formalne pojęcie w y o b r a ż o n e j nicości, ale nigdy s a m e j n i c o ś c i.

Ale nicość jest niczym, i jeżeli nicość stanowi zupełny brak różnicy, to pomiędzy wyobrażoną a „właściwą" nicością nie może zachodzić żadna różnica. Czy jednak sama „właściwa" nicość nie jest znów tym ukrytym, lecz wewnętrznie sprzecznym pojęciem jakiejś i s t n i e j ą c e j nicości? Teraz zarzuty intelektu powinny po raz ostatni zatrzymać nasze poszukiwanie, którego słuszność można wykazać wyłącznie poprzez pewne p o d s t a w o w e d o ś w i a d c z e n i e nicości.

O ile jest rzeczą pewną, że nigdy absolutnie nie ujmiemy całości istniejącego w nim samym, o tyle jest także pewne, że znajdujemy się w środku istniejącego, które w jakiś sposób jest odsłonięte w całości. W końcu zachodzi istotna różnica między u j ę c i e m c a ł o ś c i istniejącego w sobie a z n a j d o w a n i e m s i ę w środku istniejącego w c a ł o ś c i. Pierwsze jest z gruntu niemożliwe. Drugie dokonuje się ustawicznie w naszym ludzkim bycie.

Zaiste wygląda to tak, jakbyśmy przymocowywali się właśnie w codziennej krzątaninie do tego czy innego istniejącego, jakbyśmy gubili się w tym czy tamtym jego obszarze. Jakkolwiek by dzień powszedni zdawał się rozbity, to jednak choćby w sposób niewyraźny utrzymuje on istniejące w spoistej całości. Nawet wtedy i właśnie wtedy, kiedy umyślnie n i e jesteśmy zajęci rzeczami

ani samymi sobą, nachodzi nas ta „całość", np. we właściwej n u d z i e. Nuda jest jeszcze daleko, kiedy nudzi nas jedynie ta książka czy tamta sztuka teatralna, to zajęcie czy ta bezczynność. Ona wybucha, gdy „komuś jest nudno". Głęboka nuda snując się jak milcząca chmura w przepaści bytu ludzkiego przybliża tego kogoś do wszystkich rzeczy i ludzi w znamiennej obojętności. Ta nuda objawia istniejące w całości.

Inną możliwość tego rodzaju objawienia kryje w sobie r a d o ś ć z obecności bytu ludzkiego (nie zwykłej osoby) ukochanego człowieka.

Taki stan, w którym komuś tak a tak „jest", pozwala nam, przenikniętym przez istniejące w całości, znaleźć się wewnątrz niego. Obecność tego s t a n u u c z u c i o w e g o (*Befindlichkeit der Stimmung*) nie tylko odkrywa na swój sposób istniejące w całości, bo to odkrycie — nie będące wcale zwyczajnym zdarzeniem — stanowi zarazem dokonywanie się naszego bytu ludzkiego.

To, co nazywamy „uczuciem", nie jest ani przelotnym epifenomenem naszego rozumnego i wolitywnego zachowania się, ani prostym bodźcem powodującym je, ani stanem, bytującym jako pewna rzecz, z którym układamy się tak lub owak.

Ale stany uczuciowe właśnie wtedy, kiedy w ten sposób prowadzą nas przed istniejące w całości, ukrywają przed nami nicość, której szukamy. Teraz będziemy j e s z c z e mniej przekonani, iż zgodnie ze stanem uczuciowym negacja istniejącego w całości stawia nas w obliczu nicości. Coś podobnego oraz odpowiednio pierwotnego mogłoby się zdarzyć tylko w takim s t a n i e u c z u c i o w y m, który w swojej z a s a d n i c z e j odkrywczości (*der eigenste Enthüllungssinn*) objawia nicość.

C z y ż w b y c i e l u d z k i m c z ł o w i e k a d o k o n u j e s i ę t e g o r o d z a j u s t a n, w k t ó r y m c z ł o w i e k z o s t a j e d o p r o w a d z o n y p r z e d o b l i c z e s a m e j n i c o ś c i?

Jest to możliwe i rzeczywiste, lecz tylko na mgnienie oka w podstawowym przeżyciu t r w o g i (*Angst*). Przez trwogę nie rozumiemy bardzo częstej trwożliwości, która w gruncie rzeczy przynależy do zbyt łatwo pojawiającej się bojaźliwości. Trwoga jest z gruntu różna od strachu. Boimy się zawsze tego lub tamtego o k r e ś l o n e g o istniejącego, które zagraża nam pod takim lub innym o k r e ś l o n y m względem. Strach p r z e d ... (czymś) jest zarazem strachem o...coś określonego. Ponieważ do strachu dołącza się o g r a n i c z o n o ś ć tego, „przed czym" i „o co" strach jest strachem, człowiek bojący się i bojaźliwy czuje się u w i ę z i o n y przez to, w czym się znajduje, bo w dążeniu do uratowania się przed tym — przed t y m określonym — staje się niepewny i n n e g o, tj. „traci głowę" w c a ł o ś c i (istniejącego).

Trwoga nie dopuszcza już więc do pojawienia się tego rodzaju zamieszania. Owszem, stwarza ona szczególny spokój. Wprawdzie trwoga jest zawsze „trwogą przed...", jest zawsze „trwogą o...", ale nigdy nie jest trwogą o to lub o tamto. Niemniej nieokreśloność tego, przed czym i o co się trwożymy, nie jest prostym brakiem określoności, ale — zasadniczą jej (obiektywną) niemożliwością. Ta niemożność określenia wychodzi na jaw, gdy chcemy coś wytłumaczyć.

W trwodze — powiadamy — „komuś jest nieswojo". Co znaczy to bezosobowe „jest" (*es ist*) i to „komuś"? Nie możemy powiedzieć, w obliczu czego komuś jest nieswojo. Jest mu tak w całości (istniejącego). Wszystkie rzeczy i my sami zapadamy się w jakąś obojętność. Nie jest to proste znikanie; w swoim odsuwaniu się jako takim raczej zwracają się ku nam. Odsuwanie się istniejącego w całości, które osacza nas w trwodze, przygniata nas. Nie ma już żadnego oparcia. Pozostaje tylko i nachodzi nas — w tym wymykaniu się istniejącego — owo „żadne".

Trwoga objawia nicość. .

„Jesteśmy zawieszeni" w trwodze. Ściślej: trwoga zawiesza nas, ponieważ to ona powoduje, iż wymyka się istniejące w całości. Tu leży powód, że i my sami — my istniejący ludzie — wymykamy się wśród istniejącego i zarazem z nim. Dlatego w gruncie rzeczy jest nieswojo nie „tobie" lub „mnie", lecz jest tak „komuś". We wstrząsie tego zawiśnięcia, w którym nie ma żadnego oparcia, pozostaje tylko tu-oto czysty byt ludzki (*Da-sein*).

Trwoga odbiera nam mowę. Każde powiedzenie „jest" zamiera wobec tego, że wymyka się istniejące w całości, a na jego miejsce wciska się nicość. Fakt, że obojętną gadaniną usiłujemy przełamać pustą ciszę w ucisku trwogi, stanowi dowód przemawiający za obecnością nicości.

Że trwoga odkrywa nicość, człowiek sam stwierdza bezpośrednio wtedy, gdy trwoga ta ustąpi. W jasności niosącego świeże wspomnienie spojrzenia musimy powiedzieć: to, przed czym i o co trwożyliśmy się, było właściwie niczym. Rzeczywiście: była tam sama nicość, jako taka.

W podstawowym przeżyciu trwogi osiągnęliśmy dokonywanie się bytu ludzkiego, w którym nicość objawiła się i od którego wychodząc należy się pytać o nią.

Jak więc przedstawia się sprawa nicości?

## ODPOWIEDŹ NA PYTANIE

Jedyną istotną dla naszego celu odpowiedź uzyskujemy wtedy, gdy zwrócimy uwagę, żeby pytanie o nicość zostało rzeczy-

wiście postawione. W tym celu potrzeba przemienienia się człowieka w jego aktualnym bycie, przemienienia, które dokonuje się z nami pod wpływem trwogi, aby w niej dopiero uchwycić objawioną nicość tak, jak ona się nam pokazuje. Stąd wynika postulat, aby wyraźnie trzymać się z dala od tych określeń nicości, które nie wyrosły z zagadnięcia jej samej.

Nicość odkrywa się w trwodze — ale nie jako istniejące. Tym bardziej nie jest dana jako przedmiot. Trwoga nie jest żadnym uchwyceniem nicości. Niemniej nicość objawia się przez nią i w niej, chociaż znowu nie tak, jak gdyby pokazywała się jako odłączona „obok" istniejącego w całości, zanurzonego w nicości. Powiedzielibyśmy raczej: nicość spotykamy w trwodze od razu z istniejącym w całości. Co znaczy to „od razu z..."?

W trwodze istniejące w całości kruszy się. W jakim sensie to się dokonuje? Przecież trwoga nie unicestwia (*vernichtet*) istniejącego, aby zostawić nicość jako rezultat. Jakżeżby nawet mogło tak być, skoro trwoga znajduje się w całkowitym bezwładzie w obliczu całości istniejącego! Nicość raczej daje się poznać z istniejącym i na istniejącym jako na czymś wymykającym się w całości.

W trwodze nie dokonuje się żadne unicestwienie całego istniejącego w nim samym, ale tym bardziej, aby uzyskać nicość nie dokonujemy jakiejś negacji istniejącego w całości. Abstrahując od tego, że wyraźne dokonanie wypowiedzi jest obce trwodze jako takiej, to i tak zawsze za późno przybylibyśmy z tego rodzaju negacją, która by miała wydać z siebie nicość. Nicość zachodzi już przed tym. Moglibyśmy powiedzieć, że zachodzi ona „od razu z" wymykającym się istniejącym w całości.

W trwodze mieści się jakieś „cofanie się przed..."; nie chodzi na pewno o żadną ucieczkę, lecz o jakiś zaklęty spokój. „Cofanie się przed..." bierze swój początek z nicości. Nicość zaś nie przyciąga do siebie, ale zasadniczo jest odpychająca. Odpychanie od siebie jako takie jest niczym innym jak odsyłaniem do istniejącego w całości, które się zapada; zwróceniem uwagi powodującym wymykanie się (istniejącego). Całkowicie odpychające odsyłanie do istniejącego w całości, które wymyka się i którym w trwodze nicość osacza byt ludzki, stanowi istotę nicości: Nicestwienie (*Nichtung*).

Nie jest ono ani jakimś unicestwieniem (*Vernichtung*) istniejącego, ani nie wyskakuje ono z jakiejś negacji. Nicestwienie nie daje się także zaszeregować do unicestwiania i negacji. Nicość sama nicestwi.

Nicestwienie nie jest jakimkolwiek przypadkowym zdarzeniem, lecz jako odpychające odsyłanie do wymykającego się istnie-

jącego w całości objawia je w jego całkowitej, aż dotąd ukrytej *obcości*; jako *po prostu inne* — w obliczu nicości.

Dopiero w jasną noc nicości trwogi nastaje *pierwotne objawienie się* istniejącego *jako takiego*: że ono jest *istniejącym — a nie nicością*. Dopowiedziane przez nas „a nie nicością" *nie* jest jakimś *dodatkowym* wyjaśnieniem, ale *uprzednim umożliwieniem* tego, by istniejące w ogóle się objawiło. Istota pierwotnie nicestwiącej nicości leży w tym, że *przyprowadza ona aktualny byt ludzki przede wszystkim przed oblicze istniejącego jako takiego*.

Jedynie na gruncie pierwotnego objawienia nicości byt ludzki człowieka może dochodzić do istniejącego i w nie wejść. O ile zaś byt ludzki zgodnie ze swoją istotą ustosunkowuje się do istniejącego, do tego, którym nie jest, i do tego, którym sam jest, o tyle jako taki już pochodzi z objawienia nicości.

*Być tu oto* rzeczywistością ludzką (*Da-sein*) znaczy: *być uwięzionym wewnątrz nicości*.

Będac uwięzionym wewnątrz nicości byt ludzki jest już poza istniejącym w całości. To bycie poza istniejącym nazywamy *transcendencją*. Gdyby byt ludzki, ze swojej istoty, nie wykraczał (poza istniejące w całości), to znaczy gdyby z góry nie był uwięziony w nicości, to wtedy nigdy nie mógłby ustosunkować się do istniejącego, a w tym także i do samego siebie.

*Bez pierwotnego objawienia się nicości nie ma żadnego bytu osobowego (Selbstsein) ani wolności*.

W ten sposób uzyskujemy odpowiedź na pytanie o nicość. Nicość nie jest ani przedmiotem, ani w ogóle jakimś istniejącym. Nicość nie zachodzi ani „dla siebie", ani „obok" istniejącego, do którego się niejako przyczepia. *Nicość jest umożliwieniem objawienia się jakiegoś istniejącego jako takiego bytowi ludzkiemu*. Nicość nie stanowi przeciwpojęcia w stosunku do *istniejącego*, lecz pierwotnie przynależy do istoty *samego* bytu. W *bycie* istniejącego dokonuje się właściwe nicości nicestwienie (*das Nichten des Nichts*).

Dopiero teraz pozwolimy sobie na *refleksję*, od której powstrzymywaliśmy się nazbyt długo. Jeżeli byt ludzki tylko w stanie uwięzienia wewnątrz nicości może się ustosunkowywać do istniejącego, a zatem istnieć, i jeżeli nicość pierwotnie objawia się tylko w trwodze, czyż nie powinniśmy *stale* w tejże trwodze pozostawać, aby w ogóle móc istnieć? A czyż sami nie przyznaliśmy, że owa pierwotna trwoga pojawia się *rzadko*?

Przede wszystkim jednak *istniejemy* wszyscy i pozosta-

jemy w stosunku do istniejącego, którym nie jesteśmy i którym jesteśmy sami — *bez tej trwogi*. Czyż więc nie stanowi ona jakiegoś dowolnego wymysłu a przypisana jej nicość — jakiejś przesady?

A jednak co znaczy powiedzenie, że pierwotna trwoga dokonuje się tylko w *rzadkich* okamgnieniach? Nic innego jak tylko, że nicość w swojej pierwotności jest przede wszystkim i przeważnie *zamaskowana* przed nami. Na skutek czego tak się dzieje? Na skutek tego, że my w określony sposób oddajemy się istniejącemu. Im *bardziej* w naszym działaniu zwracamy się *do* istniejącego, tym *mniej* pozwalamy mu jako takiemu wymykać się, tym więcej odwracamy się *od* nicości. I tym pewniej ujawniamy się na powierzchni bytu ludzkiego.

A jednak ten ciągły, chociaż dwuznaczny, odwrót od nicości w pewnych granicach dokonuje się według właściwego jej sensu. Nicość — w swoim nicestwieniu — odsyła nas właśnie *do* istniejącego. Nicość nieustannie nicestwi, niemniej jednak my, posługując się tą wiedzą, którą żyjemy *na codzień*, *właściwie* nic o tym nie wiemy.

Cóż bardziej od *negacji* świadczy o ciągłym i szeroko zakreślonym, chociaż zamaskowanym objawieniu nicości w naszym bycie ludzkim? Negacja winna przynależeć do istoty ludzkiego myślenia. Negacja wyraża się w *mówieniu nie* właściwie wobec *niczego*. Negacja w żadnym wypadku nie przynosi jednak *niczego*, aby je wcisnąć jako zasadę rozróżnienia i przeciwstawienia do tego, co jest dane. Jakżeż może negacja zrodzić z siebie nic, jeżeli negować może tylko wtedy, gdy dane jest to, co *może być zanegowane*. W jaki sposób coś, co może być zanegowane, co winno być zanegowane, może być dostrzeżone *jako coś nie będącego* (*Nichthaftes*), jeśliby wszelkie myślenie jako takie nie *zakładało uprzedniego niczego*? Nic może być tylko wtedy objawione, kiedy jego źródło — nicestwienie nicości a przez to i sama nicość — zostało wydobyte z ukrycia.

*Nic* nie powstaje dzięki negacji, ale negacja *zasadza się* na *niczym*, które wynika z nicestwienia nicości. Negacja zaś jest także tylko *jakimś* sposobem unicestwiającego zachowania się, to znaczy takiego zachowania się, które zasadza się uprzednio na nicestwieniu nicości.

Tym samym została *z grubsza* wykazana teza: *Nicość jest źródłem negacji a nie odwrotnie*.

Skoro w ten sposób została złamana władza *intelektu* w dziedzinie pytań o nicość i o byt, to tym samym rozstrzyga się

los panowania „logiki" wewnątrz filozofii. Pojęcie samej „logiki" rozpływa się w wirze pierwotnego zapytania.

Im częściej i im bardziej różnorako negacja — wypowiedziana albo nie — przenika wszelkie myślenie, tym mniej jest ona jedynym pełnowartościowym świadkiem objawienia się nicości, przynależnego zasadniczo bytowi ludzkiemu. Nie można bowiem uważać negacji ani za jedyne, ani za kierownicze nicestwiące zachowanie się, w którym byt ludzki zostaje przeszyty wstrząsem nicestwiącej nicości.

Bardziej przepastna niż prosta odpowiedniość myślnej negacji jest twardość sprzeciwiania się i ostrość odrzucającego wstrętu. Bardziej odpowiedzialny jest ból wyrzekania się i bezwzględność zakazywania. Bardziej dotkliwa jest cierpkość braku.

Te możliwości nicestwiącego zachowania się — siły, w których byt ludzki dźwiga swój stan porzucenia w świecie (*Geworfenheit*), chociaż nad nimi nie panuje — nie są żadnymi rodzajami czystego negowania. Nie przeszkadza im to jednak wyrażać się w „nie" i w negacji. Dzięki temu oczywiście pokazuje się lepiej pustka i zasięg negacji.

Stan przeniknięcia bytu ludzkiego przez nicestwiące zachowanie się świadczy o ciągłym, chociaż zaćmionym, objawianiu się nicości, którą pierwotnie odkrywa tylko trwoga. Znaczy to, że ta pierwotna trwoga najczęściej jest w bycie ludzkim stłumiona. Trwoga tam jest, tylko śpi. Jej oddech drży ciągle w bycie ludzkim: najmniej poprzez to, co w nim, zaaferowanym, „trwożliwe" i nieuchwytne dla „tak, tak" i „nie, nie"; raczej poprzez to, co ukryte; a już najpewniej poprzez to, co w gruncie rzeczy stanowi odwagę. Odwaga rodzi się z tego, w imię czego ona szafuje sobą, aby w ten sposób ocalić ostateczną wielkość bytu ludzkiego.

Trwoga odważnego nie pozwala, aby ją przeciwstawiać radości a nawet miłej przyjemności płynącej ze spokojnego działania. Z tej strony tych przeciwieństw trwoga ta pozostaje w tajemnym związku z pogodą i łagodnością pragnienia twórczego.

Pierwotna trwoga może każdej chwili przebudzić się w bycie ludzkim. Do przebudzenia się nie potrzebuje jakiegoś nadzwyczajnego zdarzenia. Głębi jej władzy odpowiada błahość tego, co ją wywołało. Ustawicznie jest sprężona do skoku, a jednak tylko niekiedy zrywa się, aby stargać nas zawieszonych (w trwodze).

Uwięzienie bytu ludzkiego w nicości spowodowane ukrytą trwogą czyni człowieka strażnikiem (*Platzhalter*) nicości. Tak da-

lece jesteśmy skończeni, że nie możemy stanąć w obliczu pierwotnej nicości na mocy własnej decyzji i woli. Piętno skończoności (*Verendlichung*) tak przepastnie drąży byt ludzki, że ta najwłaściwsza nam i najgłębsza skończoność wyrzeka się naszej wolności.

Uwięzienie bytu ludzkiego w nicości spowodowane trwogą stanowi przezwyciężenie istniejącego w całości: transcendencję. Nasze pytanie o nicość winno nam pokazać samą metafizykę. Słowo „metafizyka" pochodzi z greckiego τα μετὰ τα φυσικά. Tą dziwną nazwą posłużono się później na oznaczenie pytania, które wychodzi „poza" (μετά — *trans)* istniejące jako takie.

Metafizyka jest pytaniem wychodzącym poza istniejące, aby odnaleźć to istniejące jako takie i w całości.

W pytaniu o nicość dokonuje się wychodzenie poza istniejące jako istniejące w całości. W ten sposób pytanie to okazało się „metafizyczne".

Na początek daliśmy podwójną charakterystykę tego rodzaju pytań: najpierw każde z osobna pytanie metafizyczne obejmuje całość metafizyki. Następnie w każdym pytaniu metafizycznym równocześnie jest zakwestionowany pytający byt ludzki.

W jakim stopniu pytanie o nicość przenika i obejmuje całość metafizyki? Z dawien dawna metafizyka wyraża się o nicości w wieloznacznym zdaniu: *ex nihilo nihil fit,* z niczego nic. Chociaż w analizie tego zdania sama nicość właściwie nigdy nie staje się problemem, to jednak dzięki każdorazowemu spojrzeniu na nią zdanie to ukazuje przewodnią, zasadniczą koncepcję istniejącego.

Starożytna metafizyka pojmuje nicość na sposób czegoś nie istniejącego, to znaczy nie-ukształtowanej materii, która sama nie może siebie ukształtować w istniejące, posiadające formę i odpowiedni do tego wygląd (εἶδος). To, co istnieje, stanowi twór, który się sam kształtuje, który, jako taki, przedstawia się w obrazie. Początku, słuszności i granic tej koncepcji bytu nie roztrząsa się więcej aniżeli samej nicości.

Chrześcijańska dogmatyka natomiast przeczy prawdzie zdania *ex nihilo nihil fit* i nadaje przy tym nicości zmienione znaczenie, rozumiejąc przez nią całkowitą nieobecność poza-boskiego istniejącego: *ex nihilo fit — ens creatum.* Nicość staje się teraz przeciwpojęciem w stosunku do właściwie istniejącego, do *summum ens,* do Boga jako *ens increatum.* Także i tu interpretacja nicości wskazuje na podstawową koncepcję istniejącego. Metafizyczna analiza istniejącego znajduje się na tej samej płaszczyźnie, co i pytanie o nicość. Obydwa pytania o byt i o nicość jako takie nie dochodzą do skutku. Dlatego też nie nie-

pokoi trudność, że Bóg skoro stwarza z nicości, powinien mieć możność ustosunkowania się *do* niej. Jeżeli zaś Bóg jest Bogiem, nie może *On* nie znać nicości, oczywiście założywszy, że to, co „absolutne", wyklucza z siebie wszelki brak bytu (*Nichtigkeit*).

Powyższe szkicowe przypomnienie o charakterze historycznym ukazuje nicość jako przeciwpojęcie *właściwie istniejącego*, to jest jako jego negację.

Jeżeli zaś nicość tak czy inaczej staje się problemem, wówczas nie jest to tylko jakieś wyraźniejsze określenie tego stosunku przeciwności, ale stanowi pierwsze, właściwe, metafizyczne postawienie pytania o byt istniejącego. Nicość nie pozostaje czymś *przeciwnym* nieokreślonym — przeciwnym w stosunku do *istniejącego* — ale odkrywa się jako *przynależna* do *bytu* danego istniejącego.

„Czysty byt i czysta nicość są zatem tym samym". To zdanie Hegla jest słuszne (*Wissenschaft der Logik*, I *Buch*, WW. III. s. 74). Byt i nicość tworzą całość, ale nie dlatego, że obydwa — z punktu widzenia hegeliańskiego pojęcia myśli — schodzą się w swojej nieokreśloności oraz bezpośredniości, ale dlatego, że sam byt jest w istocie *skończony* oraz że objawia się tylko w transcendencji bytu ludzkiego, wystawionego ku *nicości*.

Jeżeli pytanie o byt jako taki jest pytaniem obejmującym całość metafizyki, to i pytanie o nicość jest tego samego rodzaju.

Pytanie o nicość przenika zarazem całość metafizyki o tyle, o ile z konieczności wywołuje problem *pochodzenia negacji*, to znaczy o ile zmusza nas w gruncie rzeczy do rozstrzygnięcia, czy panowanie „logiki" w metafizyce jest prawomocne.

Stare zdanie *ex nihilo nihil fit* otrzymuje wówczas inny sens, związany z samym problemem bytu i brzmi: *ex nihilo omne ens qua ens fit*. Dopiero w nicości bytu ludzkiego istniejące w całości według swojej najwłaściwszej możliwości czyli na sposób skończony „przychodzi do siebie samego".

Jak dalece przeto nasz pytający byt ludzki zawiera się w pytaniu o nicość, skoro jest ono pytaniem metafizycznym?

Scharakteryzowaliśmy nasz byt ludzki jako zasadniczo określony przez *naukę*. Jeśli tak określony zawarty jest w pytaniu o nicość, to musi on poprzez nie właśnie ulec *zakwestionowaniu*.

Naukotwórczy byt ludzki czerpie swoją prostotę i wyrazistość z tego, że w szczególny sposób pozostaje w stosunku do istniejącego i tylko do niego. Nauka chciałaby wyniosłym gestem odrzucić nicość. Lecz teraz dzięki pytaniu o nicość staje się jasne, iż naukotwórczy byt ludzki *tylko wówczas jest możliwy*, kiedy z góry decyduje się pozostać wewnątrz nicości. Tylko wówczas,

gdy nie odrzuca on nicości, można go zrozumieć w tym, czym jest.

Rzekoma trzeźwość i wyniosłość nauki staje się śmieszna, kiedy nie bierze ona na serio nicości.

Wyłącznie dzięki objawieniu się nicości nauka może uczynić z samego istniejącego przedmiot badania. I tylko kiedy nauka istnieje z metafizyki, może ona ciągle na nowo podejmować swoje istotne zadanie, nie polegające na gromadzeniu i porządkowaniu wiadomości, lecz na zawsze nowym otwieraniu całej krainy prawdy o przyrodzie i historii.

Tylko dzięki temu, że nicość objawia się u podstaw bytu ludzkiego, może nas najść pełna obcość istniejącego. Tylko wtedy, gdy przygniata nas obcość istniejącego, wzbudza ono i ściąga na siebie zdziwienie. Jedynie na mocy zdziwienia — to znaczy objawienia się nicości — rodzi się „dlaczego?”. Jedynie dzięki temu, że „dlaczego” jako takie jest możliwe, możemy w określony sposób pytać o podstawy i odpowiadać w sposób uzasadniony. Jedynie dlatego, że możemy pytać i odpowiadać w sposób uzasadniony, dany jest w ręce naszej egzystencji los badacza.

Pytanie o nicość kwestionuje nas samych — pytających.

Byt ludzki człowieka może się odnosić do istniejącego, gdy sam jest zawarty w nicości. Wychodzenie poza istniejące dokonuje się w istocie bytu ludzkiego. To wychodzenie zaś stanowi samą metafizykę. Mieści się w tym następujące stwierdzenie:

Metafizyka należy do „natury człowieka”. Nie jest ona ani specjalnością szkolnej filozofii, ani polem dowolnych pomysłów — jest ona podstawowym dokonywaniem się w bycie ludzkim i jako byt ludzki.

Ponieważ prawda metafizyki mieszka w tej przepastnej głębinie (*in abgründigen Grunde*), w najbliższym jej sąsiedztwie czyha na nią możliwość najgłębszej pomyłki. Dlatego żadna ścisłość nauki nie dorównuje powadze metafizyki. Do filozofii nigdy nie można przykładać miary idei nauki.

Gdy porzucone pytanie o nicość naprawdę zostało przez nas zadane, wtedy nie przedstawiliśmy sobie metafizyki od zewnątrz. Ale też nie „przenieśliśmy się” w nią. Owszem, nie możemy się w nią przenieść, ponieważ — o ile istniejemy — już w niej tkwimy.

Φύσει γάρ, ὦ φίλε, ἔνεστί τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ (Platon, *Fajdros*, 279 a). Filozofowanie dokonuje się w tym stopniu, w jakim człowiek istnieje.

To, co nazywamy filozofią, jest tylko uruchomieniem metafizyki, w której filozofia przychodzi do siebie samej i do swoich wyraźnych zadań.

Filozofia wprawia się w ruch jedynie przez swoiste włączenie własnej egzystencji w zasadnicze możliwości bytu ludzkiego w całości. Dla tego włączenia jest rozstrzygające: najpierw dopuszczenie istniejącego w całości; następnie rozpłynięcie się w nicości, to znaczy uwolnienie się od bożków, które każdy ma i do których każdy lubi się wykradać; a w końcu zgoda na wychylanie się w tym zawieszeniu, ażeby ono stale powracało do podstawowego pytania metafizyki, które z konieczności wywołuje nicość samą:

Dlaczego w ogóle jest istniejące a nie raczej Nic?

**Martin Heidegger**
tłum. *Stanisław Grygiel*
i *Władysław Stróżewski*

ANDREW MARVELL i HENRY VAUGHAN

# W I E R S Z E

## ANDREW MARVELL

*Andrew Marvell urodził się 31 marca 1621 († 1678) w miejscowości Winstedd in Holderness, w hrabstwie Yorkshire, w rodzinie anglikańskiego pastora. Wykształcony w Trinity College w Cambridge, był wychowawcą córki Lorda Fairfax, następnie zaś wychowawcą siostrzenicy Cromwella. Za życia znany był szeroko jako pisarz i pamflecista polityczny i religijny. Rozprawy jego, jak np.* Account of Growth of Popery and Arbitrary Government in England *czy* The Rehearsal Transposed *były nieporównanie popularniejsze od jego poezji, którą zajmował się Marvell na marginesie swoich „prac poważnych". Obrońca zasad konstytucyjnych, hołdował ideom republikańskim w słowie i w działalności — był bowiem, począwszy od roku 1659 członkiem Parlamentu dla okręgu Hull. Pomimo bezkompromisowej postawy, ciętego pióra i bezwzględnych metod walki politycznej, cieszył się szacunkiem a nawet sympatią swoich przeciwników. W okresie Restauracji odrzucił ofiarowaną mu przez Karola II ogromną sumę 1000 funtów, tytuł i urząd dworski. Początkowo niechętny Rewolucji, stał się z czasem wielbicielem Olivera Cromwella, któremu poświęcił jeden z najlepszych swoich wierszy,* Odę Horacjańską na powrót Cromwella z Irlandii. *Począwszy od roku 1657 był asystentem Johna Miltona, który piastował podówczas urząd Sekretarza do Spraw Łacińskich w republikańskiej Radzie Państwa. W okresie Restauracji, wykorzystując względy, którymi darzył go dwór Stuartów, chronił Miltona przed prześladowaniami i zemstą rojalistów. Należy on do kręgu „poetów metafizycznych", będąc ostatnim właściwie reprezentantem tego kierunku; poezja jego różni się znacznie od wczesnych utworów tego nurtu. Spuścizna poetycka Marvella jest stosunkowo niewielka; wśród niej jest jednak garść wierszy znakomitych, które doskonałemu znawcy tej epoki Griersonowi pozwalają stawiać Marvella w czołówce poetyckiej XVII stulecia.*

jss

## BERMUDY

Tam, gdzie Bermudy niedostępne,
Przez Oceany mkną posępne,
Z łodzi, kilkoma ledwie wiosły
Pchanej, te słowa wiatry niosły:
  Jemu śpiewajmy nasze Pieśni,
Który ze skalnych wiódł nas cieśnin,
Ku wyspie, która choć przeraża,
Przecie od Anglii jest łaskawsza.
On węże morskie uspokoił,
Które głębinę grzbietem swoim
Dźwigają w górę; on wśród kwiatów,
Z dala od burz i od prałatów
Gniewu, na brzegu nas osadzi
I z każdej matni wyprowadzi.
On nam darował wieczne lato
I przyozdobił je bogato,
On sam przepiórki zsyła z nieba
I białą mannę zamiast chleba;
On pomarańczy wyzłoconą
Lampę zawiesił w noc zieloną.
W jabłkach granatu więcej schował
Klejnotów, niźli pokazował
Ormuzd i większe figi rodzi
Niż w gębę na raz brać się godzi.
Melony rzuca nam pod nogi
Gwoli uciesze, dla przestrogi,
I ananasy tak ogromne,
Iż drzewko, liche i ułomne,
Dwa razy ciąży znieść nie zdoła;
A jeszcze z Gór Libanu zwołał
Najtęższe cedry: własną dłonią
Wybrane, ziemię naszą chronią.
Na płytkich plażach fale grają
I złotą ambrą w brzeg miotają.
Chcąc, byśmy wszytką rzecz pojęli,

Rzucił nam Perłę Ewangelii
I wśród pustkowia wzniósł świątynię,
W której wielbimy Jego Imię.
O, niechaj głos nasz Ciebie, Panie,
Sławi, aż w progach niebios stanie
I spadnie echem chwały Pańskiej
W wody Zatoki Meksykańskiej.
Tę oto pieśń w angielskiej łodzi
Śpiewali pielgrzymowie młodzi,
I chcąc utrzymać rytm, na fali
Takty wiosłami wybijali.

## OGRÓD

Gdy próżność cnotę zastępuje,
Niejeden zdobyć usiłuje
Liść Dębu, Palmę czy Wawrzyny,
Tak sobie, za nic; bez przyczyny.
Chcą, by liść ziela albo drzewa,
Ich trud w zdobyciu go opiewał,
By wąskie, krótkotrwałe cienie,
Mogły ozdobić ich znużenie.
A przecież liście się złożyły
Na wieniec odpoczynku miły.

Tu mieszka spokój, wiem na pewno,
Wraz z Niewinnością, swoją krewną.
Długo błądziłem i szukałem
I ludziom w oczy zaglądałem,
Podczas gdy wasze liście święte
Tu jeno mogły być poczęte.
Ludzie są głupi, pełni złości,
Nawet w obliczu samotności.

Czyż jakiekolwiek róże, biele,
Tak rozkochane są jak zieleń?

Czemu bezmyślni zakochani
W pniu ryją imię swojej pani?
Cóż oni wiedzą. Wdzięk ów przecie
Większy w zieleni niż w kobiecie.
Jeślibym drzewo zranił nożem,
Jego bym imię wyrył w korze.

Żądzą miłosną umęczeni
Ogień kryjemy wśród zieleni,
Podobni bogom, którzy pościg
Za ziemskim kształtem namiętności
Kończyli zwykle w cieniu drzewa;
O pięknej Dafne Owid śpiewa,
Iż przed okrutnym Apollinem
Uchodząc, stała się Wawrzynem.
Pan widział w Syrinx nie dziewczynę,
Nawet nie nimfę, ale Trzcinę.

Tu samo życie jest przymiotem:
Nad moją głową jabłka złote,
Obok, bogate kiście wina,
Które się samo do ust zgina,
Brzoskwinie, których aromatu
Nie sposób oddać, czerń granatów;
Gdy się zaś potknę o melony,
Padam, zapachem odurzony.

Umysł, rzuciwszy namiętności,
Wraca do stanu szczęśliwości;
Umysł jest wodą, Oceanem,
W nim rzeczy wszytkie są schowane,
Które na ziemi spotykamy.
A przecież wznosi z morskiej piany
Wciąż nowe morza, nowe światy;
Własnym bogactwem jest bogaty,
Gdyż zmienia każdą rzecz stworzoną
W zielonym cieniu w myśl zieloną.

Tu, przy fontannie igrającej,
Która rozpuszcza w wodzie słońce,
Gdy szata ciała jej nie więzi,
Dusza przysiada na gałęzi
I niby srebrny dzwonek śpiewa
I skrzydła czyści o pień drzewa
I nim uleci, barwy świata,
Nitka po nitce w pióra wplata.

Takim był niegdyś utracony
Raj, w którym człowiek żył bez żony;
Wszytką nadzieję nam odjęto,
Odkąd przed nami go zamknięto.
Widać nie było nam sądzone
Przebiegać co dzień dróżki one;
Samotność, jak mi się wydaje,
Była w tym Raju drugim Rajem.
Tu zegar czas słoneczny liczy;
Zegar ów zręczni ogrodnicy
Z kwiatów i wonnych ziół złożyli;
Kiedy się słońce nad nim schyli,
W Zodiaku cień swój długi wodzi
I wśród zieleni wonnej brodzi;
Tu, niby pracowita pszczoła,
Godzinę za godziną woła;
Jakże inaczej można liczyć
Chwile błogości i słodyczy?

Przełożył **Jerzy S. Sito**

## HENRY VAUGHAN

*Henry Vaughan urodził się 17 kwietnia 1621 († 1695) w Walii, w miejscowości Llansaintffraed, koło Brecknock. Studiował w Jesus College w Oxfordzie, następnie zaś w Londynie. Z niewiadomych powodów przerwał studia prawnicze, będące podówczas najdogodniejszym szczeblem w karierze świeckiej i poświęcił się medycynie. Praktykował w Brecknock i w Newton by Usk, w Walii. Brał udział*

*w Wojnie Domowej, walcząc po stronie królewskiej. Po egzekucji Karola wycofał się z życia publicznego i poświęcił się całkowicie poezji i medycynie. Pierwszą publikacją Vaughana był wydany w r. 1646 tom* Poems, with the tenth Satire of Juvenal Englished. *Sławę poetycką zyskał dwutomowym wydaniem* Silex Scintillans *(1650 i 1655), złożonym z utworów o charakterze religijnym. Vaughan należy do najwybitniejszych przedstawicieli kierunku „metafizycznego". Określany jest częstokroć jako „mistyk światła", w przeciwieństwie do Richarda Crashawa, „mistyka płomienia". Obok Georgea Herberta jest on najgłębiej religijnym poetą z kręgu „metafizycznego".*

jss

## ODWRÓT

O, jak szczęśliwe i anielskie
Było dzieciństwo moje sielskie,
Nim reguły pojąłem Ziemi
I wszytko, co się łączy z niemi.
Nim duszy mojej nakazałem
Bać się, myślami wybiegałem
W białe krainy snów niewinnych!
Podróże moich stóp dziecinnych
Wiodły mnie kilka ledwie kroków
Od Ciebie; mogłem kazać oku
Wstecz wybiec nagle i oglądać
Twarz i uśmiechu Twego żądać.
Mogłem w źdźble trawy lub na chmurze
Wzrok mój zatrzymać nieco dłużej
I widzieć w lichej ich piękności
Skończony cień Nieskończoności.
Zanim swój język rozszczepiłem
I własną duszę użądliłem,
Zanim wysnułem sto pomysłów,
Przeciw każdemu z pięciu zmysłów
Grzesząc, we wszytkiem, co jest z ciała
Wieczysta światłość kiełkowała.

O, jakże pragnąłbym porzucić
Ścieżki me i do Ciebie wrócić.
Wyjść na równinę i płomiennym
Duchem przeniknąć zarys ciemny,
Granice Miasta Palmowego.
O, jakże chciałbym iść do niego!
Lecz dusza moja jest pijana
Tęsknotą, popatrz, jak się słania!
Nazbyt ją widać utrudziłem;
Pozwól jej, niechaj idzie tyłem!
A kiedy zetrę moje kości,
Powrócę prochem w kraj młodości.

## POKÓJ

Jest, duszo, jest kraina,
  Daleko, za gwiazdami,
Gdzie stoi straż skrzydlata,
  Do walki ułożona;
Tam pokój, jak monstrancja
  Śmiechem swoim promienny,
Tam Narodzony w Żłobie
  Hufcem Aniołów włada.
On twoim przyjacielem
  (Obudź się, duszo gnuśna),
On z wysokich niebiosów
  Zstąpił, umrzeć za ciebie.
Duszo, jeśli dojść zdołasz
  Tam, gdzie kwitnie Pokoju
Róża nieustająca,
  Baszta twoja, wytchnienie,
Porzuć cele przyziemne,
  Nikt ci pomóc nie zdoła,
On tylko, Bóg twój, Żywot,
  On, Który Się Nie Zmienia.

Przełożył **Jerzy S. Sito**

JERZY ZAWIEYSKI

# MŁODA FRANCJA I EMIGRANCI

## (FRAGMENT POWIEŚCI)

JESZCZE raz musimy wrócić do Maurycego de Guérin, chociaż nie on nas najbardziej interesuje i obchodzi, lecz Aleksander Milbitz i jego sprawy, wśród których sprawy publiczne zajmują miejsce najważniejsze.

Europa mimo trwałych pozorów potęgi Świętego Przymierza coraz bardziej podlegała wstrząsom, które z podziemia wychodziły na światło dnia. I właściwie istotnym wyrazem historii tamtych czasów było to wszystko, co działo się w ukryciu, w tajnych spiskach rewolucyjnych, w zawiązkach klubów i stowarzyszeń. W prądach epoki liczyło się to, co dojrzewało podskórnie. Rozgałęziony system policyjnego wywiadu i ucisku nie ogarniał, bo nie mógł ogarniać ludzkich myśli buntowniczych, które dążyły do przekształcenia życia. Milbitz obserwował uważnie zmiany, jakie dostrzegał, nie tylko w walkach parlamentarnych i układzie sił politycznych, ale i w tym, co wyrażało się w zmianach świadomości ludzi zwykłych. Ulica była na równi przekrojem historii, co noty dyplomatyczne i walki parlamentarne.

Skromnym wyrazem nurtów epoki była też działalność księdza Lamennais'go, z którym rozluźniły się związki przyjaźni Milbitza, odkąd „samotnika z La Chênaie" opuścił Maurycy de Guérin. Matylda nie nalegała na wycieczki bretońskie, ani nie interesowała się już losami byłego księdza, na którego spadły miażdżące ciosy dwu Encyklik Papieża. Lata 1837 do 1839 to lata światowego życia Maurycego, w którym po trosze brał udział także Aleksander Milbitz. Już wówczas wiedział, że Matylda jest zakochana w Maurycym i to zakochana bez najmniejszej nadziei na jego wzajemność. Jeździła za nim do La Chênaie, a przez szacunek dla miejsca zabierała z sobą Aleksandra — teraz znów wieczory i noce spędzała w towarzystwie dandysów, gdzie królował Juliusz Barbey d'Aurevilly. Aleksander musiał często towarzyszyć wyprawom Matyldy, bo, jak

się okazało, domagał się tego jej Efeb, Endymion nocnych zabaw, Wagabunda, Przyjaciel półboga Barbey'a, który przybrał imię „Mélampe"...

Na zebraniach klubu wyższych wojskowych (prowadził go ostatni wódz powstania, generał Rybiński) Milbitz często nie rozumiał spraw, o jakich była mowa. Pośpiesznie opuszczał zebrania, a później biegł, jakby uciekał, aby tylko dotrzeć w porę do znanych mu lokali, gdzie bawiło się towarzystwo dandysów, a wśród nich, pozornie bawiąc się, przeżywała swoją nieszczęsną miłość Matylda. Zawsze była rada z jego nagłego przybycia. Towarzystwo Juliusza, opisane po latach w jego pamiętniku i w listach do brata Leona, opisane także przez wielu uczestników owych szaleństw — bardziej intelektualnych, niż erotycznych — kontynuowało tradycje bohemy. Młodych poetów, dziennikarzy i artystów łączyła wspólnota myśli i opinii dotycząca sztuki. Urządzano wyprawy na przedstawienia, aby gwizdać i czynić zamęt, bo sztuka, którą grał teatr, była według ich mniemania jak emetyk; kiedy indziej chodziło o aktora lub aktorkę — to znów o wystawę, o balet w operze, o koncert.

Towarzystwo dandysów przybrało sobie patetyczną nazwę „Młodej Francji". Młoda Francja była na równi skłonna do kpin i protestu, co do uwielbienia i hołdów. Wieczory z zasady były wypełnione teatrami. Młoda Francja odwiedzała teatry: Saint-Antoine, Varietés, Renaissance, Moderne (teatr, gdzie występowała Matylda Massou), Operę, Operetkę, Porte Saint-Martin, Gymnase, najczęściej jednak Komedię Francuską. Repertuar klasyczny stanowił magnes tych wieczorów. Więc Molière i jego *Amfitrion* „arcydzieło okrutnie niszczone przez aktorów, którzy nie domyślali się nawet, o co w nim idzie" — pisał Barbey. Pomiędzy Molierem a Racinem — współczesne, trywialne lub podniosłe płody literackie. Z dzieł Racine'a największe uznanie „Młodej Francji" miała tragedia *Andromaque*, a z dzieł poetów najmłodszych *Ruy Blas* Wiktora Hugo. Pojawił się już Scribe (*Towarzyszka*) obok jakiegoś Empis. Podziwiano i uwielbiano aktorów. Z mężczyzn znane są nazwiska Bouffé'go, Lemaître'a i Sansona, a o aktorze Bocage czyni Barbey uwagę, że „jest on dowodem, iż najlepsza wola nie tworzy talentu". Za to aktorki przewyższały talentem i znaczeniem swych scenicznych partnerów. Na szczycie kariery i tryumfów stoi Panna Taglioni, tragiczka, a także tancerka, piękna i nawet „pikantna" kobieta. Rywalizowały z nią: pani Noblet, Damoreau, „najpiękniejsza z pięknych", pani Dorval, która idealnie odtwarzała postaci tragedii Hugo — panna Mars o głosie kryształowym — no i wreszcie Rachel, o której Barbey w *Memorandum* pisze: „Ta mała Rachel nie rozporządza żadnymi atutami sztuki aktorskiej, bo nie ma ani oczu, ani głosu — tylko dykcja ją ratuje". Ale już w tym czasie była

znana jako Hermiona, Lady Macbeth, Fedra... Szlachetność, doskonałość — to były cechy charakterystyczne jej sztuki. Nic dziwnego, że samorzutnie przylgnął do niej epitet „boska". „Boska Rachel", w czasach tryumfów światowych Maurycego stawała się powoli pierwszą gwiazdą teatru, pierwszą damą Paryża, nie koronowaną królową, rozporządzającą dworem nie mniej wspaniałym, jak dwór żony Ludwika Filipa. Niektórzy z Młodej Francji romantycznej woleli Operę od teatru. W Operze tryumfowali Nourit i Duprez. Duprez, brzydki, mały, niepozorny, ale co za potęga głosu! Z tancerek admirowano Dolorès Serral o fascynującym wejrzeniu matowych źrenic. Repertuar Opery? — lepiej o nim nie mówić, zwłaszcza o muzyce — zwierza się Barbey. — Jeżeli — dodaje on — na afiszach informują, że utwór operowy jest oparty na muzyce francuskiej, można być pewnym, że jest to muzyka zła. Dlatego na koncertach słyszało się tylko muzykę niemiecką — bo jakaż istniała inna w tamtych latach?

Do wrażeń estetycznych dodać należy wrażenie, jakie dawało to przedziwne miasto Paryż. Król dandysów wyraża chyba opinię całej bohemy, gdy notuje w *Memorandum*: „Ogrody Tuilleries przed zmierzchem: czyli orgia świateł z promieni słonecznych, które gasną w oczach, zostawiając już tylko cienie, pełne melancholii". — „Spacer po Bulwarach: — pogoda nocy, czystość nieba, księżyc blady i gwiazdy z bladego złota. Urocza ta harmonia nocnej bladości".

Tak oto wyprawy do teatrów, rozmowy o poezji, kult Byrona, Hugo, Balzac'a, Musset'a — to były niewinne zabawy „Młodej Francji". Z czasem dołączą się do nich inni, jeszcze młodsi... Bo już są. Gdy Juliusz Barbey d'Aurevilly będzie sięgał swych lat czterdziestu, usunie go brutalnie z Parnasu literatury inna „Młoda Francja" w osobach Teofila Gauthier, Gustawa Flauberta, Prospera Merimée'go i braci Goncourtów. Teraz jeszcze mocno siedzi on na szczytach, zdobytych talentem i urokiem normandzkiego arystokraty. Maurycy jest mu nieodzowny. W pewien sposób jest mu też nieodzowna Matylda Massou, utalentowana artystka, żona polskiego hrabiego, a więc także hrabina. W zestawieniu słów: aktorka-hrabina odczuwa się szczególny smak, tak jak i w zestawieniu: hrabia-skrzypek teatralny. Arystokracja przeważała w klubie dandysów Juliusza. Tylko czy można do nich zaliczać hrabiego Aleksandra Izensmid de Milbitza? Próby nawiązania z nim przyjaznych stosunków przez Juliusza okazały się daremne. Ale mimo to polski hrabia przychodził, a to było najważniejsze. Chętnie także grał on po nocach, gdy muzycy w kawiarniach kończyli swą pracę. Przygrywał do znanych ludowych lub narodowych pieśni, które śpiewano chóralnie, przygrywał niekiedy również do tańca. Nad ranem ciągle jeszcze tańczono kankana, chociaż w modę weszły już inne

tańce. Upominano się też o modne wówczas walce austriackiego muzyka, Straussa.

Ulubionym miejscem nocnych zabaw była tawerna „U Coppenet'a", czasami urządzano najazd na „Kabaret" przy quai de la Tournelle, albo na kawiarnię przy ulicy Montorgueil. Z pomiędzy grona dandysów Maurycy był tym, który organizował wesołą włóczęgę od kawiarni do kawiarni. Krzykliwy pochód szedł ze śpiewem od Corazza do Angielskiej, od Paryskiej do kawiarni de Foy, aby wreszcie zakończyć tryumfalną wyprawę u Tortoniego.

Maurycy często nie dostrzegał obecności Matyldy, która szła za nim w sposób dyskretny i delikatny, ledwo muskając brzeg jego cienia. Zdarzało się czasami przeciwnie, że Maurycy tańczył z Matyldą i to nie jeden raz w ciągu nocy. Wystarczyło to, aby Matylda była przepełniona szczęściem, którego okruchy zbierał także Aleksander.

Nieraz wyrzucał on sobie, że włóczy się z tą bandą wesołków i nawet z lekka im patronuje. Ale niezależnie od próśb Matyldy sam tego chciał. Maurycy coraz częściej zapadał na zdrowiu — nieraz trzeba go było przewozić specjalnym powozem z kawiarni do domu. Spluwał krwią. Leżał później całymi dniami bez ruchu. Ale gdy tylko czuł się lepiej, zwoływał przyjaciół i dawał pomysły nowym zabawom i nowym włóczęgom. Robiło to wrażenie, jakby Maurycy przyśpieszał własną śmierć. Dlaczego? Tego Milbitz nie mógł zrozumieć, a rozmowy o nim z Matyldą, zawsze przez nią rozpoczynane, także niczego nie wyjaśniały. Zatruty myślą o szaleńczych zabawach, które miały przynieść zapomnienie, albo co rychlej sprowadzić śmierć — włóczył się po Paryżu najurodziwszy dandys, wspaniały jako wodzirej tańców, uroczy w dowcipie i wzruszający w melancholii. Bajroniczny uśmiech, który pojawiał się nad ranem na jego twarzy, robił wrażenie, że poeta gardzi własnym życiem i że ogląda swoich przyjaciół jak urojenia wyobraźni. Czy wiedział o sobie, że ginie? Albo czy wiedział, co przez samą tylko jego obecność dzieje się z Matyldą? Już wówczas wszakże głośny był romans Maurycego z panią de Maistre, ale równocześnie częste też bywały przyjazdy do Paryża wroga wszystkich jego przyjaciół — Eugenii.

Dziwnym zrządzeniem losu stało się tak, że w sto lat od rozmyślań Milbitza w Salonikach o Maurycym, rodak Maurycego, Franciszek Mauriac, będzie snuł swoje rozmyślania także w tym samym porcie greckim. Ale tylko wspólnota miejsca łączy ich obu, zainteresowanych i przejętych dziejami poety, ginącego nieuchronnie od strasznej choroby piersiowej. Mauriac wydobywa ze swej pamięci fragment z dziennika poety o gałązce bzu, której listki i kwiaty powierzają mu przez swoje drżenie, jakby cichym szeptem,

słowa pociechy. Rodak Maurycego zatapia się w swych rozmyślaniach salonickich o wielkich poganach i o umiłowaniu ludzkim antycznej mądrości. Na rufie statku, pochylony, spoglądał na pienisty szlak Morza Tyrreńskiego, na opadające nań mewy i w ich żałosnym kwileniu słyszał głos nieszczęśliwego Maurycego de Guérin.

Milbitz natomiast teraz, gdy snujemy nasze opowiadanie patrzy na rybne targowisko ze swego okna i nie widzi morza Tyrreńskiego, za to słyszy je wstrząsane sztormem. Przypomina mu ono wszystko, co wtedy przez Maurycego utracił.

Zastanawia cię, czy to była rozmowa z Matyldą o Maurycym, czy też z Maurycym o Matyldzie, bo plączą się w nim teraz słowa i obrazy, już tylko w strzępach, w natłoku, bez żadnego wyboru i uporządkowania. Chodziło o niego i o nich oboje, a to właśnie odczuwał jako rozdarcie między nadzieją i rozpaczą, między śmiercią (czyją, na Boga?!) a ich życiem. Tę rozmowę poprzedzał sen, a może było to później — na pewno później, chyba po bytności u Maurycego, kiedy leżał on bez ruchu po krwotoku. Był tylko Juliusz i on, obaj bezradni, milczący — i jak gdyby winni temu, że Maurycy ginie, bez możności ratunku.

...Była noc, ciemna w wielkim mieście. Aleksander biegł środkiem ulic, uciekając przed tabunem koni, który go gonił. Nie odwracał głowy, aby ich nie widzieć, ale słyszał tętent, coraz głośniejszy, coraz bliższy. Tracił siły, wiedział, że upadnie, jeżeli nie zajdzie ratunek. Uciekał, a miasto i jego brukowane ulice nie miały końca. Wiedział, że śmierć go chwyta, bo musi być ukarany, ale za co? Cóż za pytanie! — strofował się w myślach. Za przestępstwa, których się nie zliczy, a zwłaszcza za to jedno. Jest ono gorsze, niż trąd, niż rak! Jest napiętnowany i przeklęty od samego poczęcia, jeszcze chyba w łonie matki. Za to jest ta kara śmierci, ale nie tylko za to. Być może, że i za Maurycego a także za Matyldę. Nie pozwolił im się kochać. To prawda, że wolałby, aby Matylda nie kochała Maurycego. Ale czy może być rada na miłość? Przyznaje się do winy, że myślał z radością o śmierci lalkowatego dandysa, melancholijnego Endymiona. Niechby go na śmierć zalała krew, która się nie mieści w jego żyłach i wybucha ustami i nosem! Tylko że człowieka ukrytego, takiego, co był i nagle go nie ma, człowieka, który przeistacza się w marę — kocha się bardziej niż człowieka z prawdziwą, znajomą twarzą! Więc i temu jest winien, że chciał czyjejś śmierci, dlatego konie ścigają go przez czarne miasto, z którego nie ma wyjścia.

Mógł teraz dowolnie roić i wyobrażać sobie, co wówczas myślał lub co mówił. Może to była nie tylko rozmowa z Matyldą lub Maurycym, ale i z końmi? Koń, moi drodzy, naraz odzywa się mową

ludzką, a co gorsza — mową filozoficzną. Bo wszakże chodziło o uzasadnienie wyroku. I to o uzasadnienie szerokie, więc bez filozofii ani rusz. Ale cokolwiek by dziś czy wówczas zaszło, w wyobraźni czy we śnie, nie o dosłowność idzie Aleksandrowi, ale o przenośnię. W tamtych czasach, w epoce światowego życia Matyldy i Maurycego, miał Milbitz poczucie, że musi gdzieś uciec i skryć się, a także poczucie, że jest winien tragicznej miłości Matyldy. Bo gdyby go nie było...? Gdyby nie Maurycy umierał lecz on?

A tu dziecko, urodzone z jego miłości, mała Manuella, którą opiekuje się Jan Dyrda i pani Laforest!

Chwila nierozważnie dopuszczonego liryzmu oplata się zarówno dookoła Dyrdy jak i Maurycego. Milbitz chodzi teraz po swoim pokoju w Salonikach, rozżalony i prawie nieszczęśliwy. Chce te uczucia w sobie zdusić, wstydzi się ich przed samym sobą. Jest wszakże żołnierzem. Więc cóż z tego? Podlega jak inni głupocie, chorobie ambicji albo czułościom, które po latach w chłodnym i rzeczowym obrachunku wyglądają zawsze na złośliwe naigrawanie się z wyobrażeń o sobie samym.

Do rozmowy poważnej między Milbitzem a Maurycym nigdy nie doszło. Zresztą temat Matyldy byłby od razu przecięty uwagą Maurycego, że nie jest winien jej miłości i że jej nie kocha. Więc o czym można było mówić z niewinnym? O Polsce, ależ oczywiście! o nowej wojnie przeciwko Świętemu Przymierzu — dawniej o idei księdza Lamennais'go — no i zawsze o poezji.

Sprawy układały się prosto między obu mężczyznami. Nie poruszano tematów drażliwych. Matylda także unikała z Aleksandrem rozmów o Maurycym. Na szczęście nie była skłonna do zwierzeń, a to, co ją spotkało z powodu Maurycego, było chyba dla niej samej największym zdumieniem.

Przyjaciel Frapolli, znający się lepiej od Milbitza na kobietach, lepiej też od poetów i dandysów, dowodził, że Matylda nie ma charakteru i że, jak każda artystka wrażliwa i skora do ludzkiego współczucia, sprowadzała swoje życie do życia wyłącznie seksualnego. Frapolli przypominał Aleksandrowi, że Matylda miała przed nim wielu kochanków i zdążyła poślubić dwu mężów, których prędko porzuciła. W rozmowach używa ona słów, które nie przystoją osobie z dobrego towarzystwa i w druku na przykład nie mogłyby się one ukazać.

Tym razem Milbitz po prostu użył niektórych kwestionowanych słów Matyldy, aby ośmieszyć i odeprzeć dość ciasne poglądy przyjaciela Frapolliego.

— Matylda — biedna Matylda, jak teraz myślał o żonie Milbitz — po prostu stanęła nad brzegiem piekła, bo po raz pierwszy poznawała niezgłębioną zawartość słowa „miłość", które ze sceny powta-

rzała co wieczór wiele razy. Jest nieporadna, bezbronna, jak dziecko, trochę też śmieszna w tym, aby ukryć swoje uczucia.

W romantycznych wyobrażeniach o kobietach istniało kilka uproszczonych pojęć: kobieta-łabędź, kobieta-chimera, kobieta-kapłanka, kobieta-Afrodyte, kobieta-tajemnica. Było ich znacznie więcej, oczywiście, ale te spotykało się najczęściej w utworach młodych poetów. Czym jest miłość? Czym kobieta w miłości? — Ach — wzdychali dandysi — zobaczcie Ruy Blas! Jest to ostatnie słowo, które zdolne jest potrząsnąć zimną konstelacją gwiazd! Młody poeta, pan Alfred de Musset, liczący dwadzieścia siedem lat, którego nazywają poetą miłości, jest owszem, zgrabnym terminatorem wielkiego Wiktora Hugo!

Aleksander był rad, że Matylda nie mieści się w żadnych romantycznych pojęciach o kobiecie. Jeżeli by już powiedzieć o niej w symbolicznym skrócie, to raczej w pojęciach umniejszających nieziemskość romantyczną. Matylda była właśnie ziemska, dlatego wydawała się niektórym pospolita, a jej prostota i szczerość nie były w pełni docenione jako wyraz sztuki aktorskiej. Boska Rachel uczyła innego smaku, uczyła dotąd, dopóki nie obrzydła publiczności i aktorom.

Dlatego i w miłości do Maurycego była Matylda inna, niż nakazywałyby upodobania epoki. W duchu epoki była baronowa de Maistre, nawet Karolina, kobieta-lotos, ale nie Matylda. Mimo pracy w teatrze, mimo nieszczęść z Maurycym, zajmowała się coraz lepiej i sprawniej małą Manuellą, a także domem. Pozornie wszystko wyglądało dobrze, dzień był wypełniony po brzegi obowiązkami. Nie było czasu na samotność.

O ile Matylda dawała radę wszystkiemu, o tyle Aleksander nie dawał rady swoim studiom w Szkole Górniczej. Oprócz wykładów program przewidywał praktykę w kopalniach i to przez dłuższe okresy czasu. Kopalnie znajdowały się na północy kraju w departamentach Pas de Calais i Nord. Dookoła małego osiedla Lille w departamencie Nord tworzył się pierścień kopalń, które wydobywały węgiel wysokiego gatunku. Raz tylko w czasie lata, jeszcze przed ożenkiem z Matyldą, odbył Milbitz z Frapollim praktykę trzytygodniową w kopalni Bethune, jako zwykły górnik. Nie wyobrażał sobie, że jest to praca tak ciężka, niebezpieczna, w każdej chwili, na skutek braku ubezpieczeń, narażająca ludzi na katastrofę. Obaj z Frapollim, po odbyciu tej praktyki, zastanawiali się nad zmianą zawodu. W czasach, które tu opisujemy, Frapolli pożegnał się z techniką i obrał studia prawnicze na uniwersytecie. Przyznawali się obaj ze wstydem do porażki. Ale nie zachwiało to ich wiary w moralne skutki wspaniałego rozwoju techniki. Nie znaleźli jej co prawda w podziemiach kopalni, ale chyba, na

Boga...! — znajdą się sposoby, że człowiek nie będzie musiał spuszczać się w piekielne otchłanie, aby wyszarpać rękami i świdrem o zgęszczonym powietrzu bryłę węgla!

Milbitz po zrezygnowaniu z uciążliwych studiów w Szkole Górniczej miał teraz więcej czasu, aby zająć się sprawami publicznymi, do czego namawiał go ojciec w listach i czego się także domagała grupa wyższych wojskowych, uczestników powstania listopadowego. Wiadomości, jakie nadchodziły z kraju, były bardzo złe. Warszawa paskiewiczowska przeżywała żałobę narodową. Więzienia były przepełnione, zesłania na Syberię coraz liczniejsze i coraz częstsze. Ojciec Aleksandra donosił przez ludzi zaufanych, którzy w różnych sprawach przyjeżdżali do Paryża, o nowym procesie Stowarzyszenia Ludu Polskiego. Założył je Seweryn Goszczyński, ale na Litwie kierownikiem był Szymon Konarski i on pierwszy padł ofiarą prześladowania. Poniósł śmierć w Wilnie, na Pohulance, rozstrzelany dnia 27 lutego 1839 roku. Na Sybir poszło z Wilna około stu członków Stowarzyszenia, których nazywano „Konarszczykami".

— Zginął człowiek jak z życiorysu Plutarcha — pisał stary hrabia Izensmid de Milbitz — i pomyśleć, że miał zaledwie trzydzieści jeden lat.

Książę Paskiewicz, hrabia Erywański, tworzył Trzecią Polskę, tę na Syberii. Według niesprawdzonych wiadomości przebywało tam w roku 1839-ym ponad czterdzieści tysięcy Polaków. O ich życiu wiedziano nawet tu, w Paryżu, bo i tutaj przebywały rodziny zesłańców. Ludwik Orpiszewski, z którym Milbitz często się spotykał, literat, redaktor, pamiętnikarz miał tam brata Ignacego, skazanego w związku z partyzantką Artura Zawiszy w roku 1834-ym. Wyznaczono mu na pobyt szczególnie ciężkie miejsce zesłania: Jenisejsk i jego okolice. Na zesłaniu syberyjskim przebywał także Adolf Januszkiewicz, brat Eustachego, księgarza i wydawcy, przyjaciela Mickiewicza. Od nich, a zwłaszcza od Ludwika Orpiszewskiego, dowiadywał się Milbitz o życiu Trzeciej Polski, prawdziwie cierpiącej na wygnaniu syberyjskim. Obok przeciętnej młodzieży ziemiańskiej przebywali tam literaci, młodzi uczeni — słowem nowa elita intelektualna. W Tobolsku działał przyjaciel Mickiewicza, filomata Onufry Pietraszkiewicz, okresowo przebywali tam Piotr Moszyński, Adolf Januszkiewicz, Gustaw Zieliński, Roman Sanguszko, Konstanty Wolicki. W Iszymie przebywali stale Gustaw Zieliński, Adolf Januszkiewicz, Karol Baliński — w Omsku Konstanty Wolicki i Paweł Ciepliński. Później niektóre z tych nazwisk będą wiele znaczyły dla kultury polskiej. Ale teraz liczyli się w narodzie tacy jak Szymon Konarski, bo to oni swoim życiem i swoją śmiercią budowali opór i niezłomność Polaków.

Ojciec Aleksandra gorzko odzywał się o rodakach, którzy żyli, jak gdyby nic się w kraju nie działo. W okresach śledztw i zsyłek na Sybir część Polski, a zwłaszcza część Warszawy obchodziła hucznie w tym roku karnawał, o czym stary hrabia donosił ze zgrozą i oburzeniem. Najwspanialszy bal odbył się podobno na Zamku, gdzie do upadłego bawiły się co najprzedniejsze rody, zmuszane także do picia toastów na cześć Najjaśniejszego Pana i na cześć Jaśnie Oświeconego księcia Iwana Paskiewicza, hrabiego Erywańskiego.

„Bal w Zamku — pisał sprawozdawca „Kuriera Warszawskiego" z dnia 14 stycznia 1839 roku — był liczny, okazały, interesujący. Bal w całym znaczeniu balu karnawałowego, dany w ogromnej sali koncertowej, złożony z zgromadzenia kilkuset osób, ozdobiony i urozmaicony całą okazałością zabawy kostiumowej, na którą każdej Damie tak łatwem jest wybierać strój najlepiej do twarzy przypadający, albo charakter odpowiedni uczuciom i rodzajowi dowcipu, jakim ją natura obdarzyła".

Dalej na siedmiu szpaltach „Kuriera" następuje opis kostiumów poszczególnych Dam.

Z innych balów do najbardziej udanych należał w tym roku bal u hrabiego Konstantego Zamoyskiego i bal u hrabiego Stanisława Grabowskiego. Nadto odbyły się tradycyjne bale w Resursie Kupieckiej, w Klubie Myśliwskim, oraz raut na biednych w Towarzystwie Dobroczynności.

Na Emigracji także odbywały się bale, rauty i maskarady, tyle że w bufecie przy starce i śliwowicy roniono łzy nad nieszczęściem narodu albo prowadzono żywe dysputy: kto zawinił w powstaniu? kto zdrajca? z Księciem czy z Lelewelem? Szpiedzy carscy mieli tak samo wiele na tych balach roboty, co ich koledzy w Warszawie.

Zwykłe, codzienne życie było ciężkie dla Polaków zarówno w kraju, jak i na Emigracji. W kraju organizowało się z wielkim trudem kupiectwo i rzemiosło, wypierane przez zamożne mieszczaństwo niemieckie i rosyjskie. Powstawał proletariat miejski, a wieś żyła w ucisku pańszczyzny. Polityka księcia Paskiewicza wobec Polaków polegała między innymi na zjednaniu wybitniejszych rodów szlacheckich i na uznaniu za szlachtę dziedziczną zamożnych mieszczan, zbogaconych na handlu ziemią. Młodzież, uczeni, patrioci, stawiający opór władzy, szli do więzień i na Syberię.

Ciężkie także było życie na Emigracji. Starania o zarobek zabierały wiele energii. Żołnierze z powstania godzili się chętnie na wszelki zaciąg wojskowy, byle mieć żołd i byle nie rozstawać się z mundurem.

W tym roku zanosiło się znów na nową wojnę. Młode państwo, które zdobyło niepodległość w roku 1830-ym, Belgia, miało ostry

zatarg z księstwem Luksemburg i księstwem Lineburg. Hotel Lambert przywiązywał wagę do konfliktu, który może przekształcić się w ognisko wojny europejskiej.

Koło wyższych wojskowych emigrantów zostało zaszczycone wizytą i zwięzłą alokucją pułkownika Władysława Zamoyskiego, najbliższego współpracownika księcia Adama Czartoryskiego. Więc czy naprawdę wojna? Hotel Lambert pilnie obserwował dyplomatyczne niedyskrecje. Krążyły pogłoski, że sam książę włączył się również do gry. Częste wizyty generała Skrzyneckiego w Hotelu Lambert przydawały sensacji plotkom i domysłom. Mówiło się też o Legii Polaków.

Milbitz, niechętny polityce Hotelu Lambert, nie ukrywał swego poglądu na konflikt narastający między Belgią a obu księstwami. Uważał, że konflikt ten ma charakter bardziej rodzinno-dynastyczny niż polityczny. Aż dziwne, że tego nie dostrzega polityk tak przenikliwy jak książę Adam Czartoryski. A może ta spodziewana wojna, to pobożne życzenia generałów takich jak Skrzynecki, którzy teraz chcieliby wziąć odwet za nieudane powstanie? Rozmowa Milbitza z Zamoyskim o tych właśnie sprawach zakończyła się ostrą wymianą zdań i gniewnym rozstaniem.

Koła byłych wojskowych zawsze żyły z ręką na szabli, gotowe od razu, z kimkolwiek, iść na wojnę, by walczyć o wolność Polski.

Ale ogół Emigracji? Codzienne życie Polaków tutaj? Codzienne życie — to troska o chleb, o który coraz ciężej było w tym bogatym kraju. Jeszcze była wiara w powrót do Ojczyzny, „na jej łono", jak o tym pisał Adam Mickiewicz w opowiastce wiejskiej pod tytułem *Pan Tadeusz*. Żywa wiara w odzyskanie wolności prowadziła od krańca uniesień i mistycznych upojeń, do krańca zwątpień i rozpaczy. Rzucano się na każdy druk, na każdą wiadomość z kraju czy z Hotelu Lambert. Oczekiwano też nadziei od nowych przegrupowań w Towarzystwie Demokratycznym.

Walka między stronnictwami i koteriami trwała nadal. Generałowie i politycy wysuwali swoje żądania, swoje racje, piętnując racje przeciwników.

Czasami odzywał się głos rozsądku i spadał uśmierzająco na wezbrane namiętności. Dawniej bywał to głos Lelewela lub Worcella. Czasami znów nadchodziły z Anglii groźne upomnienia, przesyłane do Paryża przez Gromadę Grudziąż, z którą utrzymywał współpracę Stanisław Worcell po swym wyjeździe z Francji.

Milbitz otrzymał z Londynu wczesną wiosną „Oświadczenie" Polskiej Emigracji zamieszkującej Anglię. „Oświadczenie" doty-

czyło konfliktu belgijsko-luksemburskiego i wyrażało opinię, którą w pełni także Milbitz podzielał.

„Emigracja Polska — pisze Gromada Grudziąż — ponawia swoje oświadczenie 1834 roku, przez które Adam książę Czartoryski sądem jej większości był uznany politycznym nieprzyjacielem samejże Emigracji i Narodu. Emigracja Polska wierna swojemu, nasamprzód narodowemu powołaniu, dotąd nie podzielała i na przyszłość podzielać nie będzie wojennych przedsięwzięć, których bezpośrednim następstwem nie byłaby niepodległość jej ojczyzny. ...Emigracja oczekiwać powinna i będzie takiej wojny, która przez swoje polityczne powody będzie przychylna oswobodzeniu Polski... Przeto i teraz odrzuci zamiar utworzenia Legii Polaków... Wojna o Luksemburg i Lineburg, przez rozkazy większych monarchii ograniczona, przywiedziona do najdrobniejszej ważności, dla polskich wychodźców powinna zostać obojętna. Przetoż niżej podpisani uznali za potrzebne przestrzec swoich Braci, aby... nie zrobili siebie narzędziem jakiej dyplomatycznej zdrady, a może i śmieszności."

W dalszym ciągu „Oświadczenie" potępia generała Skrzyneckiego, który miał jakoby tworzyć Legię Polaków dla walki o dwa księstwa na rzecz nowego „państwa belgickiego". „Oświadczenie" kończy się pogróżką w stronę Hotelu Lambert i apelem do przyjaciół Polski, „aby swoje usiłowania dotąd źle kierowane przez porady arystokratyczne chcieli kierować wedle przekonań samej Emigracji".

Jak łatwo się domyśleć, „Oświadczenie" Gromady Grudziąż było pilnie tępione przez agentów księcia Czartoryskiego. Nie przedrukował tego oświadczenia „Pielgrzym Polski". O nie rozpowszechnianie „Oświadczenia" zabiegał gorliwie Eustachy Januszkiewicz, którego Gromada Grudziąż — w poprzednich numerach pisma „Lud polski" — oskarżała o wyzyskiwanie robotników w jego drukarni i powoływała go przed sąd obywatelski.

Z tych powodów „Oświadczenie" było mało znane na Emigracji we Francji, zwłaszcza w Paryżu.

Kłótnie na Emigracji dotyczyły jeszcze ciągle osób, zhańbionych w czasie Powstania, które nie zostały ukarane, a teraz na tułactwie chcą one znowu odegrać ważną, kierowniczą rolę.

Mickiewicz zatrzasnął drzwi od swarów Emigracyjnych i hałasów Europy. Napisał dzieło, inne niż *Dziady*, niż *Księgi*, — dzieło czytane z uśmiechem, ale także i ze łzami. — Oto, co było! Oto, coś stracił! — zdawał się mówić wierszem pisany *Pan Tadeusz*. Niektórzy twierdzili, że to, co odeszło, odeszło bezpowrotnie i nigdy już nie wróci. Przeciwnie, twierdzili inni — należy czekać, słuchać, nie tracić nadziei...

A tymczasem zwykle, codzienne życie szło swoją koleją. Bohdan Zaleski w listach do Mickiewicza z Endoume koło Marsylii skarży się, że „fluxsya szamoce niemiłosiernie... głowę i żołądek", oraz, że „drewka na komin droższe tu, niż cynamon". Trochę też było wiadomości z kraju o pisarzach: wyśmienity prozaista zowie się ksiądz Trynkowski, a najwyśmienitszy Michał Wiszniewski, autor dzieła *Charaktery rozumów ludzkich*. Między poetami najzdolniejsi: Kotoni, Jezierski, Krauze, Groza, Sakowicz.

Ani słowa o Kraszewskim, o którym znów wypisuje wielkie pochwały Ignacy Orpiszewski w liście do nieznanego jeszcze wówczas poety Gustawa Zielińskiego. Na Syberię przywędrował Kraszewski poprzez „Tygodnik Petersburski", który drukował w odcinkach jego powieści.

W Paryżu za pół franka można było sposobem tajnym nabyć poema dramatyczne pod tytułem *Nieboska Komedia*, niewiadomego autora, jak się zdawało w początkach, dziś już wiadomego — jest nim syn Generała Wincentego Krasińskiego, Zygmunt. Mickiewicz podobno chwalił to poema, a także chwalił drugie dzieło Krasińskiego *Irydion*. O tych obu dziełach pisał do narzeczonej wydawca i księgarz, Eustachy Januszkiewicz:

„Nie wiem, czylim kiedy pisał o *Nieboskiej Komedyi*. Drukowano ją tutaj, ale po wydrukowaniu wszystkie egzemplarze schowano. My tylko mamy jeden egzemplarz — jesteśmy pewni, że ją pisał Zygmunt Krasiński, syn Wincentego — talent nadzwyczajny. ...Cała kompozycyja jest wielka, tylko że autor szuka usprawiedliwić ojca, że nasze powstanie narodowe przemienia w rewolucyę socyalną i do niej wszystko wkleja, co się we Francji działo, a czego u nas nigdy nie będzie. — Teraz drukujemy *Irydiona;* niewiadomy jest autor, ale pisarz znakomity. Jest to opowiadanie dramatyczne, jak chrześcijanizm na ruinach bałwochwalstwa krzewił się w Rzymie. Epoka rozprzężenia wszelakiego tamecznych czasów dziwnie ładnie opisana. ...potem zaraz drukujemy Mickiewicza *L'Histoire de l'Avenir*. Ma być to coś osobliwszego — jeszczem nie czytał, ale sam Mickiewicz powiada, że wiele hałasu narobi."

Rywal Mickiewicza — mały, chudy, chory na piersi Juliusz Słowacki, wydał w księgarni i drukarni polskiej w Paryżu, przy ulicy Marais Saint-Germain 17 bis, dziełko nowe, naśladujące Mickiewicza według jednych, według drugich — nie, pod tytułem *Anhelli*. Było to poema prozą o Syberii, napisane pod wpływem wieści o Polakach tam przebywających. Wtrąćmy i w tym miejscu opinię Eustachego Januszkiewicza, która znana była wśród, niechętnych poecie, emigrantów:

„Kiedyś pisząc do Słowackiego, a idąc za radą Eugenii, radziłem mu, aby pisał prozą. Młodzieniec usłuchał rady i przysłał mi

do druku poemat mały pod tytułem *Anhelli*. Le style est tout, powiadają Francuzi — i żeby to istotnie tak było, poemat Słowackiego byłby wyborny, bo ładnie napisany, ale widać, że tak nie jest, że trzeba myśli, co by ożywiła martwy, choć pięknie wykonany posąg. Ja przeczytałem *Anhellego* i z naiwnością całą przyznaję się, że go nie rozumiem — mimo to, że Słowacki w liście swoim komentarz do niego przysłał. Podług niego ma to być zidealizowany Sybir, bo powiada mi: »Mój Eustaszku... niech serce twoje skłoni do mnie to, że posłuchałem rady i że pisałem prozą bez żadnych wyskoków imaginacji, nie pozwalając sobie żadnych opisów, żadnych wykrzykników, spokojnością hamując exaltacyę i ubierając wszystko w szaty Chrystusowe. Może ci kilka scen tego poemaciku uśmiech wyciśnie przypominając Emigrację. Wreście jest to zidealizowany Sybir — ja sam zidealizowany, a wszystko razem jest tylko nastręczeniem kilku obrazów dla malarza, jeśli by się taki zjawił w Polsce«. — Co to znaczy ów szkic, skreślony dla malarza, kiedy biedny artysta nie odgadnie, czego chciał poeta? Kiedyś Bujalski potężnie zemścił się nad Słowackim, rysując scenę z *Lambro*... Nudny był *Lambro* to prawda, ale za to pocieszne rysunki Bujalskiego, bo kto tylko patrzał na nie, śmiał się do rozpuku — ludzie i zwierzęta podobni byli do siebie. Nie daj, Boże, żeby podobny malarz zdarzył się dla *Anhellego*."

Milbitz wolał inny poemat tegoż poety, poemat dla teatru pod nazwą *Balladyna*. Wśród czytających na Emigracji największe spory budziła *Nieboska Komedia*. Milbitz chciał opowiedzieć jej treść Matyldzie, ale okazało się to zabiegiem daremnym.

Pamiętał, że było to w lasach St. Germain en Laye, dokąd w lipcowy dzień wybrali się z Matyldą i małą Manuellą, która miała już dwa lata i dziewięć miesięcy. Był z nimi też Dyrda. Aleksander zamyślił się głęboko nad treścią motta, które poeta, chyba nie bez powodu, zamieścił przed swoim dziełem.

Autorem jest Bezimienny. Mówi on tak: „Do błędów, nagromadzonych przez przodków, dodali to, czego nie znali ich przodkowie: — wahanie się i bojaźń; — i stało się zatem, że zniknęli z powierzchni ziemi i wielkie milczenie jest po nich".

Gdyby chciał Matyldzie powiedzieć, co go tak zastanowiło na pierwszej stronie niewielkiej książeczki, nie byłaby zdolna tego zrozumieć.

Pozostawało mu tylko milczenie. Inne niż to, o jakim mówiło motto Bezimiennego.

**Jerzy Zawieyski**

LUCYNA RUTOWSKA

# LITERATURA CZASU TERAŹNIEJSZEGO

TYTUŁ zbioru szkiców współczesnego pisarza francuskiego na temat nowej powieści [1] każe myśleć przede wszystkim o gramatycznej kategorii czasu i trybu. *Le présent de l'indicatif* — tryb oznajmujący czasu teraźniejszego panuje zdecydowanie, według zdania autora książki, w nowej literaturze powieściowej. Ten *présent* ma jednak znaczenie nie tylko gramatyczne, ponieważ rozważania autora zmierzają do tego, by odkryć i pokazać, jak bardzo współczesna powieść — z tym wszystkim, co różni ją od literatury tradycyjnej — jest owocem naszych czasów, naszej cywilizacji i kultury. Mówiąc o „naszej cywilizacji" autor myśli przede wszystkim o sytuacji we Francji po drugiej wojnie światowej i analizuje zjawisko literackie typowe dla tego kraju, bo tam właśnie narodziła się „nowa powieść" reprezentowana m. in. przez takich pisarzy, jak Claude Simon, Nathalie Sarraute czy Samuel Beckett. Spostrzeżenia autora można jednak na pewno uogólnić, ponieważ zasadnicze rysy współczesnej cywilizacji francuskiej są chyba równocześnie, z pewnymi modyfikacjami, rysami współczesnej cywilizacji europejskiej w ogóle.

Opierając się na wypowiedziach teoretyków nowej szkoły, takich jak Robbe-Grillet, Sartre i Butor, Bloch-Michel wykazuje, że nowa powieść oparta jest przede wszystkim na negacji tego, co stanowiło dotychczas istotne elementy konstrukcji powieści. Wyklucza się więc anegdotę, fabułę, narrację; w konsekwencji nie ma również bohatera takiego, jak rozumiała go literatura tradycyjna. Postacie występujące w powieści mają być traktowane jak przedmioty, na równi z rzeczami, a nie jak podmioty — stąd wykluczenie również psychologii. Element konstytutywny nowej powieści stanowią w pierwszym rzędzie przedmioty — w znaczeniu bardzo szerokim, a następnie sama powieść, która się staje. Pisarz po prostu patrzy i uważnie opisuje to, co widzi, nie pozwalając sobie na interpretację rzeczywistości. Świat, który ogląda, nie jest ani absurdalny, ani pełen znaczenia; on tylko j e s t. Postacie ludzkie, które w niej występują, aby pozostać w kategorii przedmiotów, wypowiadają słowa, które nic nie znaczą, które nic o nich samych nie mówią. Dialog staje się wymianą komunałów, gotowych, utartych wyrażeń.

---

[1] Jean Bloch-Michel, *Le présent de l'indicatif, essai sur le nouveau roman*, 1963, Gallimard.

Destrukcji podlega również chronologia utworu. Różne zabiegi prowadzą do zniszczenia czasu w powieści: użycie długich zdań, częste wtrącanie zdań ubocznych, brak interpunkcji, swobodne kojarzenie myśli i obrazów, wreszcie aluzje i nawiązywanie przez autora do faktów, o których czytelnik dopiero później się dowie. Ocalał jeszcze od zniszczenia język — niektórzy jednak pisarze już zrywają z jego racjonalną konstrukcją rozbijając w ten sposób jedność, istniejącą normalnie między językiem, jego składnią i rozumem.

Analizując wszystkie wymienione cechy nowej powieści, Bloch-Michel, dochodzi do wniosku, że istotnym *novum*, w zestawieniu z tym, co istniało już w tradycyjnej literaturze powieściowej, jest przede wszystkim odrzucenie bohatera i analizy psychologicznej, podniesienie przedmiotów do rangi zasadniczego elementu konstrukcyjnego oraz świadome wprowadzenie nieautentyczności. Nasuwa się pytanie, skąd się te elementy wzięły, dlaczego nowa powieść jest właśnie taka? Autor w toku swej książki stara się odpowiedzieć na to pytanie stawiając kilka tez, które na ogół wydają się trafne i przekonywujące.

Uważa on przede wszystkim, że przejście do antypowieści nie zostało podyktowane względami estetycznymi, ale jest wynikiem warunków intelektualnych, w jakich żyją ludzie współcześni. Nowa powieść jest owocem epoki kultury masowej, epoki samotności i zagubienia człowieka, epoki wszechwładnego panowania wizualnych środków informacji, kina i telewizji, wreszcie — epoki zakłamania.

Sięgając do początków powieści, jako gatunku literackiego, Bloch-Michel wiąże jej narodziny z faktem kryzysu religijnego, który przeżywała Europa po Reformacji. Powieść pojawiła się w literaturze europejskiej stosunkowo późno, między początkiem XV i XVII w.; w innych wielkich literaturach świata — chińskiej czy indyjskiej — nie istniała w ogóle. Pojawiła się w momencie, kiedy zostały zachwiane stereotypy, na których opierała się do tej pory myśl europejska, kiedy chrześcijańska Europa zaczęła podawać w wątpliwość swoje chrześcijaństwo, kiedy wśród wielkich intelektualnych wstrząsów zaczęto wątpić w oczywistość tego, co wydawało się dotąd oczywiste, i poszczególny człowiek stanął wobec konieczności osobistego, trudnego wyboru.

Na tym tle powieść ukazała się jako forma literacka, odpowiadająca myśli wolnej, a nawet libertyńskiej, zdolna wyrazić zmagania człowieka, skazanego na walkę wewnętrzną, w której musiał on liczyć sam na siebie, skazanego na zmaganie się z namiętnościami, wobec których był sam. Tam, gdzie nie ma wolności myśli, tam nie ma, według autora książki, warunków do rozwoju powieści.

Destrukcji podlega również chronologia utworu. Różne zabiegi prowadzą do zniszczenia czasu w powieści: użycie długich zdań, częste wtrącanie zdań ubocznych, brak interpunkcji, swobodne kojarzenie myśli i obrazów, wreszcie aluzje i nawiązywanie przez autora do faktów, o których czytelnik dopiero później się dowie. Ocalał jeszcze od zniszczenia język — niektórzy jednak pisarze już zrywają z jego racjonalną konstrukcją rozbijając w ten sposób jedność, istniejącą normalnie między językiem, jego składnią i rozumem.

Analizując wszystkie wymienione cechy nowej powieści, Bloch-Michel, dochodzi do wniosku, że istotnym *novum*, w zestawieniu z tym, co istniało już w tradycyjnej literaturze powieściowej, jest przede wszystkim odrzucenie bohatera i analizy psychologicznej, podniesienie przedmiotów do rangi zasadniczego elementu konstrukcyjnego oraz świadome wprowadzenie nieautentyczności. Nasuwa się pytanie, skąd się te elementy wzięły, dlaczego nowa powieść jest właśnie taka? Autor w toku swej książki stara się odpowiedzieć na to pytanie stawiając kilka tez, które na ogół wydają się trafne i przekonywujące.

Uważa on przede wszystkim, że przejście do antypowieści nie zostało podyktowane względami estetycznymi, ale jest wynikiem warunków intelektualnych, w jakich żyją ludzie współcześni. Nowa powieść jest owocem epoki kultury masowej, epoki samotności i zagubienia człowieka, epoki wszechwładnego panowania wizualnych środków informacji, kina i telewizji, wreszcie — epoki zakłamania.

Sięgając do początków powieści, jako gatunku literackiego, Bloch-Michel wiąże jej narodziny z faktem kryzysu religijnego, który przeżywała Europa po Reformacji. Powieść pojawiła się w literaturze europejskiej stosunkowo późno, między początkiem XV i XVII w.; w innych wielkich literaturach świata — chińskiej czy indyjskiej — nie istniała w ogóle. Pojawiła się w momencie, kiedy zostały zachwiane stereotypy, na których opierała się do tej pory myśl europejska, kiedy chrześcijańska Europa zaczęła podawać w wątpliwość swoje chrześcijaństwo, kiedy wśród wielkich intelektualnych wstrząsów zaczęto wątpić w oczywistość tego, co wydawało się dotąd oczywiste, i poszczególny człowiek stanął wobec konieczności osobistego, trudnego wyboru.

Na tym tle powieść ukazała się jako forma literacka, odpowiadająca myśli wolnej, a nawet libertyńskiej, zdolna wyrazić zmagania człowieka, skazanego na walkę wewnętrzną, w której musiał on liczyć sam na siebie, skazanego na zmaganie się z namiętnościami, wobec których był sam. Tam, gdzie nie ma wolności myśli, tam nie ma, według autora książki, warunków do rozwoju powieści.

Współczesny kryzys, przez który niewątpliwie przechodzi powieść, można wytłumaczyć, w wypadku Francji, presją wywieraną na umysły przez współczesne środki informacji, presją środków kultury masowej, która wytworzyła już określone stereotypy. Jeżeli postacie współczesnej antypowieści są nieautentyczne, nieoryginalne, jeśli język, którym się posługują, jest banalny i pełen komunałów — to łatwo rozpoznać w nim język prasy, kina, radia. Kultura masowa przenika wszędzie, działa niwelująco na to, co oryginalne i indywidualne, modeluje wszystkich według określonych wzorów. Nieautentyczność panuje najpierw w ludziach, w rzeczywistości, nie może więc dziwić w literaturze. Współczesny twórca wyczuwa rozbieżność między rzeczywistością wewnętrzną dzisiejszego czytelnika, a światem przeżyć bohaterów powieści tradycyjnej — i nie może pisać według dawnych wzorów. Wrażliwy na to, co się dzieje w nim samym i dokoła niego, stara się dostosować formy sztuki do nowej rzeczywistości i to jest jego wierność historii. Ale obok twórców antypowieści są jeszcze zwolennicy tradycyjnej formy literatury powieściowej. Nie można oskarżać ich o brak wrażliwości na aktualną rzeczywistość, ponieważ w postawie ich widać raczej świadomy opór, świadome przeciwstawienie się uniformizmowi, świadomą walkę ze stereotypami kultury masowej. Jedni i drudzy reagują — tylko w różny sposób — na współczesność.

Jeżeli powieść — jako forma literacka — znalazła się na jakimś zakręcie i niektórzy zadają nawet pytanie, czy nie zniknie ona zupełnie, to Bloch-Michel wypowiada pogląd, że równoległy rozwój obydwu jej form — tradycyjnej i nowej — jest warunkiem przetrwania powieści. Nowa powieść, wyrosła w pewnej mierze z buntu przeciwko temu, co w dawnej było jakąś łatwizną, wyda swoje owoce pod tym warunkiem, że zostaną one zerwane właśnie przez powieść tradycyjną, jeśli pozostanie ona na tyle żywotna, by móc to zrobić.

*

Nową literaturę powieściową autor książki *Le présent de l'indicatif* nazywa „literaturą nudy". Nie jest to zarzut postawiony nowej powieści, ponieważ nuda wydaje się nieuniknionym elementem świata kultury masowej, świata nieautentyczności. Wrażenie nudy w nowej powieści wywołuje stosowany tam prawie wyłącznie tryb oznajmujący czasu teraźniejszego. Używanie tego właśnie czasu wiąże się najpierw z tym, że wykluczone zostały z powieści wszelkie autentyczne uczucia. Do przeszłości wraca się wtedy, jeśli z tym, co było, istnieją jakieś powiązania uczuciowe. Świat rzeczy obojętnych istnieje teraz i znika za chwilę. Bez trwania, bez nawiązywania do przeszłości i wybiegania w przyszłość, nie można

nawiązać kontaktu z tym, co otacza człowieka — ani ze światem rzeczy, ani z drugim człowiekiem. W teraźniejszości możliwe jest tylko skonstatowanie, że istnieje coś, co jest różne ode mnie. Opinie o rzeczach można ustalić dopiero na podstawie odniesienia do przeszłości. A więc *présent de l'indicatif* odpowiada doskonale wizji świata, w którym istnieją odrębne, niepołączone ze sobą przedmioty, z którymi nic człowieka nie wiąże. Jest to świat samotności, świat obcości i izolacji, świat istniejących obok siebie ludzi, którzy się nie rozumieją, ponieważ dzieli ich mur komunału, dzieli ich nawet język, który stał się środkiem izolacji zamiast komunikacji. Jest to świat, w którym panuje nuda, świat, w którym nie ma miłości. Miłość w nowej powieści staje się erotyzmem, samotnością we dwoje.

Temat nudy w literaturze nie jest nowy. Występował on już u Flauberta w postaci słynnego „bovaryzmu"; występował u Czechowa, znaleźć go można u Kafki. Dawna literatura ukazywała jednak świat nudy w sposób polemiczny albo ironiczny: stawiała bohaterów w sytuacji walki z nudą. Nowa powieść nie polemizuje, nie walczy z nudą. Po prostu stwierdza, że istnieje świat nudy. Jeśli do pewnych utworów dawnych można zastosować określenie: literatura o nudzie, albo lepiej — przeciw nudzie, to wiele utworów współczesnych można by określić jako „literaturę nudy".

*

Nowa powieść jest owocem epoki wszechwładnego panowania obrazu, epoki zwycięstwa obrazu nad słowem pisanym. Na współczesny jej kształt ogromnie wpłynął rozwój kinematografii i sztuki fotograficznej, a także w związku z tym, upowszechnienie informacji wizualnej.

W dzisiejszym świecie wyraźnie odwrócony został stosunek między obrazem a tekstem. Dawniej obraz był ilustracją tekstu; dziś tekst służy często tylko wyjaśnieniu obrazu. Współczesny człowiek z czytelnika zamienił się w widza; dawniej czytał, teraz ogląda.

To zwycięstwo obrazu — widoczne chociażby w upowszechnieniu kina i telewizji — można wytłumaczyć czynnikami natury psychologicznej. Podczas gdy słowo pisane apeluje do zdolności rozumienia, obraz fascynuje człowieka. Przy czytaniu konieczny jest wysiłek skupienia i uwagi — obraz sam łatwo może zawładnąć człowiekiem. Jeśli kino jest dziś tak popularną rozrywką, to w dużej mierze dlatego, że zapewnia człowiekowi odpoczynek i odprężenie umysłowe, przez zafascynowanie go obrazem, przez postawienie go w sytuacji czystej receptywności, odbiorczości.

Wpływ kinematografii na nową powieść można zaobserwować przede wszystkim, kiedy analizuje się zagadnienie obrazu w tej

powieści. Nie chodzi oczywiście o samo istnienie obrazu, ale o użytek, jaki z niego robi pisarz, o wyraźną transformację obrazu literackiego. Dawniej obraz był po to, żeby oznaczać rzeczywistość, która najczęściej go przerastała. Za jego pośrednictwem artysta — malarz albo pisarz — ukazywał własną wizję świata. Obraz stanowił jakąś interpretację świata. Z chwilą odkrycia obrazu fotograficznego i filmowego zaistniała możliwość przedstawiania świata i rzeczy bez interpretacji. Wprawdzie dzięki pewnym zabiegom obraz fotograficzny także może interpretować rzeczywistość, może jednak również nie mówić nic poza tym, co pokazuje, może być całkowicie obiektywny. Takie właśnie obrazy „obiektywne", informujące, a nie interpretujące, widzi się często w prasie. To jest jeden z elementów transformacji obrazu.

Drugi związany jest z odkryciem, że istnieje sposób opowiadania, które obywa się bez słów — opowiadania obrazami. Najwyraźniej widać to oczywiście na przykładzie kina. I — analizując nową powieść — Bloch-Michel dochodzi do wniosku, że właśnie kino narzuciło jej filmową, nie powieściową wizję świata. Logika wizualna inna jest, niż logika słowna. Pokazać — nie znaczy to samo, co powiedzieć. Opowiadanie kinematograficzne zna tylko jeden czas — *le présent de l'infinitif*. W nowej literaturze można właśnie znaleźć wszystkie cechy opowiadania wizualnego. Na jej przykładzie obserwujemy ciekawe zjawisko przeniesienia na grunt sztuki pisarskiej techniki właściwej innej sztuce. Wydaje się, jak gdyby powieść pozazdrościła powodzenia filmowi, a ambicją niektórych pisarzy stało się pisanie książek przeznaczonych do oglądania, a nie do czytania...

*

Charakterystycznym dla współczesnej literatury zjawiskiem jest pojawienie się powieści, którą można by określić jako „powieść mówioną". Mimo podobieństw formalnych jest ona czymś zasadniczo różnym, niż występujące nieraz w literaturze tradycyjnej opowiadanie w pierwszej osobie, a także odbiega od reguł monologu wewnętrznego. Narratorem w tego typu powieści jest człowiek mówiący głośno do siebie; typ jego wypowiedzi określa Bloch-Michel nie jako monolog, ale jako solilokwium. „Powieść mówiona", której narodziny wiąże autor z ukazaniem się książki Céline'a *Voyage au bout de la nuit*, jest owocem długiego procesu przemian i wyrazem pewnych tendencji ujawniających się od jakiegoś czasu w literaturze. Jedna z nich — to dążenie do upodobnienia, a nawet utożsamienia języka literatury z językiem potocznym, mówionym. Zagadnienie to zarysowało się w sposób specyficzny od czasu pierwszej wojny światowej, kiedy powszechnym zjawiskiem stała się wulgaryzacja języka mówionego wszystkich

warstw społecznych. O ile dawniej można było przeciwstawiać język mówiony i pisany warstw kulturalnych potocznemu językowi mówionemu ludzi niewykształconych, o tyle po wojnie język mówiony wszystkich warstw daleko odbiegł od języka pisanego. Język pisany, język literatury klasycznej — to język oparty na logicznej konstrukcji wypowiedzi, posługującej się wyrazami pełnymi znaczenia, wyrazami, za którymi stoją obrazy, myśli, uczucia. Język potoczny, mówiony — to język przełamujący logiczne konstrukcje; język, który staje się nieraz „gadaniną" nie wyrażającą żadnych treści. Słowa służą często do tego, żeby nic nie powiedzieć; banalne i płaskie nie prowadzą do nawiązania prawdziwego kontaktu między ludźmi, nie ujawniają prawdziwej treści wewnętrznej. Wprowadzenie takiego języka do literatury służy z jednej strony prawdzie utworu — bo tak właśnie mówią rzeczywiście ludzie, a z drugiej strony sprawia, że postacie utworu stają się „nieautentyczne" i w jakimś sensie nieprawdziwe, otoczone barierą komunału.

Druga tendencja, która ujawniła się w „powieści mówionej" — to dążenie do oddania samego procesu rodzenia się myśli, do wypowiedzenia myśli w stanie surowym, w jej stawaniu się — a nie gotowego i ukształtowanego rezultatu procesu myślenia.

Wprowadzając język mówiony do powieści, a właściwie opierając całą jej konstrukcję na prawach rządzących potoczną wypowiedzią, trzeba było jednak nawet w powieści język mówiony pozostawić językiem mówionym. Dlatego właśnie solilokwium — bohater utworu mówi sam do siebie na głos. Wiadomo jednak, że tylko ludzie niezupełnie normalni mówią głośno do siebie. Dlatego też, dla zachowania prawdopodobieństwa, osobą mówiącą w powieści jest właśnie człowiek niezupełnie zrównoważony psychicznie, schizofrenik, człowiek „nieprzystosowany". Typem takiego człowieka w literaturze francuskiej bywa po prostu *clochard*. Rozważany przez niego problem przeznaczenia człowieka przybiera formę parodii, a solilokwium staje się parodią dialogu między ludźmi normalnymi. Bloch-Michel mówiąc o tym zagadnieniu nie wypowiada sprzeciwu wobec wprowadzenia kloszarda do literatury, zastanawia się tylko, czy parodystyczna wizja świata i przeznaczenia człowieka ma być jedyną wizją ukazaną w literaturze i czy schizofrenik albo kloszard mogą czytelnikowi wystarczyć.

*

Ostatni esej zbiorku stara się odpowiedzieć na pytanie, czy to, co się dzieje ze współczesną powieścią, zapowiada istotnie jej ostateczny zmierzch.

**Lucyna Rutowska**

JEAN BLOCH-MICHEL

# LITERATURA I ZAKŁAMANIE

CZY DOSZLIŚMY więc już do kresu i — świadomie lub nieświadomie — patrzymy na śmierć powieści? [1] O niej właśnie mówi Bernard Pingaud w zdaniu, które cytowałem i do którego chciałbym powrócić. Kiedy powieść raz umrze — powiada on — „zastąpi ją pewien rodzaj worka *(fourre-tout)* będący jednocześnie esejem, autobiografią, fikcją, być może epopeją". A ja dodałem: czyli inaczej powiedziawszy — powieścią.

Czyż bowiem, całkiem po prostu, nie jest takim właśnie *fourre-tout Wojna i pokój?* Jest esejem: Tołstoj w całym dziele, a potem systematycznie w ostatnich jego rozdziałach, wykłada swoją filozofię historii. Jest autobiografią: Łyse Góry — to Jasna Polana; dziadek i ojciec autora posłużyli jako wzory do stworzenia postaci hrabiego Rostowa i jego syna, Mikołaja; Natasza — to jednocześnie bratowa Tołstoja, Tatiana i jego własna żona. A czyż nie ma tam fikcji, epopei? Mimo to *Wojna i pokój* nie jest *fourre-tout,* nie jest nawet książką, którą zapowiada ów przewidywany przez Pingaud „worek na wszystko". Jest powieścią. A więc — co to jest powieść?

Z całą pewnością, jak to można było przed chwilą zobaczyć, zawartość utworu nie decyduje nigdy o tym, czy jest on powieścią. „Nie istnieje treść, która należałaby specjalnie do dziedziny powieści — pisze Virginia Woolf [2]. — Wszystko jest odpowiednią dla niej treścią". To, co się zawiera w powieści, co się do niej „pakuje" — nie określa natury utworu, ponieważ w powieści może się znaleźć wszystko i powieściopisarze z tego korzystają. Byłoby więc błędem mówienie o zawartości powieści, skoro jest ona dowolna. Trzeba szukać czegoś innego.

Może kiedyś był taki moment, w którym można było dać definicję powieści. Dzisiaj, kiedy istnieje taka różnorodność jej form, jest to niemożliwe; można tylko powiedzieć, czym powieść nie jest. Nie jest ona ani poematem, ani esejem, ani autobiografią. Jest każdą formą literacką, której nie można zdefiniować inaczej. Na ogół wiadomo — mniej więcej wiadomo, co to jest poemat; bardzo

---

1 Artykuł niniejszy jest przekładem ostatniego rozdziału książki *Le présent de l'indicatif: Littérature et imposture,* Paris 1963, Gallimard.

2 Virginia Woolf, *L'art du roman* (Le Seuil).

dobrze wiadomo, co to jest traktat, rozprawa, pamiętnik, esej, studium krytyczne... Wszystko, co nie mieści się w tych kategoriach, nazywa się dzisiaj powieścią i słusznie tak się nazywa.

Trzeba jednak postawić jeden warunek: że to nie będzie „worek na wszystko". Mówiąc inaczej — niezależnie od wielości i różnorodności elementów, z których zbudowany jest utwór, konieczna w nim jest porządkująca i scalająca wszystko konstrukcja. Trzeba dodać, że zasady, na których ta konstrukcja ma być oparta, nigdy nie były ustalone i każdy może wybrać je sobie dowolnie. Nie jest ważne, na jakich zasadach opiera się konstrukcja, ale czy w ogóle jest konstrukcja i tym samym jakieś jej zasady. Wydaje się to tym bardziej oczywiste, że ci, którzy buntują się przeciwko dawnym regułom, robią to w imię nowych zasad, które sami wynaleźli i którym się podporządkowują, a nigdy w imię bezwzględnej wolności, która mogłaby stworzyć tylko nieład nie mający nic wspólnego ze sztuką. Dowodzi tego pewna surowość wymagań w stosunku do nowej powieści — przeciwstawiana dawnej łatwiźnie, a także w innej dziedzinie przejście od muzyki opartej na harmonii tradycyjnej do dodekafonii i muzyki serialnej. Ani pisarze, ani muzycy nie pozwolili sobie na większą, tylko na inną wolność; nie chcieli wyzwolić się od wszelkich reguł, ale tylko poddali się innym regułom.

Skoro więc zawartość utworu jest dowolna, a także dowolna jest natura reguł, na których on się opiera — byle tylko na jakichś regułach się opierał, można sobie postawić pytanie, czy literatura nie dąży właśnie do odrzucenia wszelkich reguł, do jakiejś anarchicznej formy piśmiennictwa? Trzeba powiedzieć, że nie byłoby to nowością i jeśli nawet nie jest pewne, czy takie anarchiczne formy zawsze istniały, to istnieją one dzisiaj. Mamy rzeczywiście literaturę surową, dziką, nieuporządkowaną, która bez ładu i wyboru łączy elementy autobiografii, eseju, fikcji, poematu i epopei. Lektorzy domów wydawniczych znają te *fourre-tout*, stanowiące trzon produkcji literackiej pisarzy, którzy nie umieją pisać. Kiedy ujmuje się literaturę całościowo, nie wyłączając z niej tej części nieznanej, nigdy nie publikowanej, która w pewnym sensie stanowi jej cokół, wydaje się ona podobna do lodowej góry. Niewielka jej część wyłania się na zewnątrz i jest nam znana, podczas gdy część najokazalsza pozostaje ukryta. Można więc powiedzieć, że jeśli literatura „worków" już istnieje, rozpowszechniona, silna i płodna, to należy ona zdecydowanie do tej części piśmiennictwa ukrytej, a więc nieznanej, którą ona sama stanowi. A to, co różni literaturę ukrytą od tej, która wyłania się na zewnątrz, to, co różni zwykłego skrybę od pisarza — to nie „substancja" ich dzieła, ale ład, według którego zostały one zbudowane. Jakie-

kolwiek byłyby elementy dzieła — o przejściu jego od *fourre-tout* do literatury decyduje podporządkowanie się jakimś prawom, poddanie się pewnym wymaganiom — jednym słowem: styl.

Wystarczy więc obecność jakiegoś stylu, wszystko jedno jakiego, nawet anty-stylu, żeby można było mówić o literaturze i żeby dzieło, którego nie można zaklasyfikować do żadnej znanej kategorii, stało się powieścią. Cytowałem przed chwilą *Wojnę i pokój*, ale mógłbym wziąć jako przykład dzieło nowsze: czy nie nazywamy powieścią arcydzieła *Pod wulkanem* Malcolma Lowry — tylko dlatego, że nie należy ono do żadnej znanej kategorii form literackich, chociaż zawiera elementy autobiografii, fikcji, poematu, eseju i epopei? Może to poemat, ale jednocześnie coś innego, niż poemat; esej — ale także coś więcej, niż esej; autobiografia — ale przerastająca samą siebie. A więc jest to powieść — z tej racji, że nie można nadać tej książce żadnej innej nazwy.

Ogłaszanie dzisiaj śmierci powieści byłoby profetyzmem nieco ryzykownym. Można skonstatować, że pewne formy literackie, wyraźnie określone i dające się zdefiniować, żyły jakiś czas, a następnie zanikły. Przewidywać śmierć ronda, ballady czy sonetu znaczyłoby konstatować, że pewna forma, ujęta w ściśle określone ramy, nie odpowiada już celom, jakie zakreślają sobie pisarze, ani potrzebom czytelników. Jak można jednak głosić śmierć takiej formy, której zasadniczym rysem charakterystycznym jest właśnie nie posiadanie określonej formy, ponieważ może posiadać ich wiele? Śmierć powieści, którą miałoby zastąpić *fourre tout*, byłaby zwycięstwem literatury ukrytych, dolnych warstw nad literaturą ukazującą się na powierzchni, czyli mówiąc inaczej, byłaby śmiercią stylu, śmiercią literatury takiej, jak my ją pojmujemy, a pojawieniem się czegoś zupełnie innego, dla czego trzeba by dopiero znaleźć jakąś inną nazwę. Trudno jednak sobie wyobrazić, aby razem z powieścią zniknęła cała literatura. Dlaczego ludzie mieliby pozostać wrażliwi na harmonię konstrukcji poetyckiej, a jednocześnie zatraciliby wszelką zdolność rozpoznania tej harmonii w konstrukcji powieściowej? Tak twierdzić — znaczyłoby utrzymywać, że sama funkcja słowa ulegnie zasadniczej zmianie, że słowo w pewnym sensie wyschnie i straci swoje znaczenie, albo że człowiek o nim zapomni. Dlaczego miałaby zniknąć dobrze znana działalność człowieka, polegająca na konstruowaniu harmonijnych całości z elementów, jakimi on dysponuje, a więc barw, kształtów, dźwięków i słów, a przynajmniej dlaczego miałyby z tych elementów zostać wyłączone słowa? Dlaczego te konstrukcje miałyby być tylko poetyckie, logiczne albo chronologiczne, i dlaczego człowiek miałby się wyrzec budowania z elementów własnej myśli harmonijnych konstrukcji, których pozostawałby mistrzem? Prawdę po-

wiedziawszy nie widzę po temu żadnych racji i nie można uwierzyć w to, że wystarczy jeden Beckett i jego cudowne burzenie struktur językowych, na to, aby język już się nie podźwignął z ruiny. Dziwna to byłaby moc, przypisywana jednemu pisarzowi; żaden z jego poprzedników takiej nie posiadał.

Beckett byłby wówczas „ostatnim pisarzem", podczas gdy należy on tylko do określonego miejsca i określonego czasu. W pewnej mierze trzeba liczyć także na tych wszystkich, dla których nie tylko Beckett, ale w ogóle literatura taka, jaką znamy, jeszcze nie istnieje. Ponieważ jeśli dla pisarza — albo czytelnika — z Nowego Yorku czy Kalkuty, Beckett nie jest „ostatnim pisarzem", kim jest on dla setek milionów ludzi, którzy nie umieją czytać? Powiedzenie, że gdyby literatura straciła wszystkich swoich naturalnych obrońców, mogliby ją ocalić jeszcze ci, którzy nie umieją czytać, ale którzy pewnego dnia zdobędą tę umiejętność i przyjdą do literatury — jest mniej paradoksalne, niż to by się na pozór wydawało. Wracając jednak do sądów bardziej umiarkowanych, wydaje mi się, że pisarze i krytycy francuscy traktują kroplę swojej narodowej wody trochę jak ocean świata, a własne zmęczenie biorą za rozpacz całej ludzkości.

Warto więc przypomnieć, że nowa powieść nie tylko narodziła się we Francji, ale że nie istnieje poza Francją. Ten fakt zasługuje, żeby się nad nim zatrzymać i wyciągnąć z niego pewne wnioski. Najbardziej oczywisty jest ten, że ta forma literacka ściśle związana jest z wypadkami, które dotyczyły Francuzów i które dotknęły ich w szczególny sposób. Należy więc zastanowić się nad naszą historią ostatnich piętnastu lat i poszukać, co było w niej specjalnego. Nie trudno to odkryć: od rozczarowań Wyzwolenia do fałszywej wielkości gaullizmu, poprzez wojny kolonialne i inne wypadki, Francuzi żyli ciągle zakłamywani. Okłamywano ich i zmuszano do kłamstwa, kiedy sami się z tym nie godzili. Fałszywe zwycięstwo, fałszywa rewolucja, fałszywa wielkość i fałszywa misja — oto co im ofiarowywano okrywając to wielkimi słowami, które nie mówiły nic o rzeczywistości nie chcąc jej znać w całej prawdzie. Wobec takiej sytuacji, którą pisarze bardziej wyczuwali, niż ją sobie uświadamiali, szukali oni bezpiecznej pozycji. Przede wszystkim odnosili oni wrażenie — i nie mylili się co do tego, że słowo zostało straszliwie zbezczeszczone, że było używane do brudnych spraw i samo przez to się zbrudziło. Już Le Roquentin z *La Nausée* wiedział, co myśleć o pewnym typie humanizmu, ale następcy Sartre'a także szybko się dowiedzieli, co mają myśleć o innych „towarach", które ofiarowywał im sam Sartre w pewnych momentach. Stwierdzili więc oni, że słowo było kłamliwe i dlatego w cza-

sach, w których żyjemy, trzeba posługiwać się nim bardzo ostrożnie, żeby samemu nie kłamać, czasem może nie zdając sobie z tego sprawy. Zrodziła się z tego wielka nieufność do słów, którymi posługiwano się wszędzie i które służyły do wszystkiego. Pisarze postanowili więc oczyścić język. Polegało to na tym, żeby strzec się nie tylko samych słów, ale także ich znaczeń, tego, co one mówią poza tym, co mówią wprost. Należało przywrócić słowu jego pierwotne punkty oparcia, uwolnić je ze znaczeń przypadkowych, zabronić mu wszelkich wybryków w kierunku mistyfikacji, do której w dużym stopniu się przyczyniło. Stąd to pragnienie przedmiotowości, ten ascetyzm w opisie, stąd odejście od świata coś znaczącego i od świata absurdu. To sprawiło, że Robbe-Grillet, na przykład, chce liczyć tylko na to, co jest, albo raczej chce to odkryć. Stąd także podwójna odmowa: odrzucenie oczywiście literatury zaangażowanej w znaczeniu sartrowskim, a więc politycznie, ale także odrzucenie wielkich tematów pozornie zbezczeszczonych przez powieść tradycyjną, jak temat przeznaczenia człowieka i jego miejsca w świecie. Ponieważ jednak ostatecznie te właśnie zagadnienia stanowią zasadniczy przedmiot literatury, pisarze znaleźli jedynie możliwy dla nich sposób ich poruszania, a mianowicie parodię. Kiedy kloszard stawia sobie pytanie na temat własnej gnuśności, nie jest to wielki temat, ale jego imitacja.

Jednym ze środków ostrożności była także ucieczka w gadaninę. W epoce zakłamania każde słowo, które coś znaczy, staje się wieloznaczne i podejrzane. Z jednej strony użytek, jaki robią ze słów środki kultury masowej, wyniszcza ich znaczenie do tego stopnia, że pisarz odnajduje w nich już tylko znaki przeciążone zawartością jednocześnie nieskończoną i nieokreśloną, zbyt wielką i zbyt niejasną. Z drugiej strony zafałszowanie słów przez ideologie pozbawiło je wszelkiej mocy i wszelkiej czystości. Pozostają słowa, które nic nie znaczą. One już nie są niebezpieczne, nie zmuszą was do powiedzenia niczego więcej i niczego innego, niż to, co chcecie powiedzieć. I tak jak Jules Renard przewidywał, że pewnego dnia napisze: „Trawa jest zielona" — i odłoży pióro nie mając nic więcej, czego byłby pewien, do dodania, podobnie nowi powieściopisarze, aby mieć pewność, że nie kłamią, uciekają się do przedmiotowych opisów, drwiącej parodii i komunału. Niepewni tego, co było, i tego, co będzie, godzą się mówić tylko o tym, co jest, używając trybu oznajmującego czasu teraźniejszego.

Nowa powieść jest przeciwieństwem kłamstwa literackiego: jest ona literackim studium zakłamania.

**Jean Bloch-Michel**
tłum. *Lucyna Rutowska*

HALINA BORTNOWSKA

# KOŚCIÓŁ I ŚWIAT

„MÓWIĄ o mnie, że jestem papieżem przejściowym — *un pape de transition* — z początku mnie to zasmuciło, ale potem przypomniałem sobie, że nie ma innych papieży jak właśnie przejściowi".

Tym kwiatkiem Dobrego Papieża obdarza nas Vanistendael, świecki audytor soborowy, trochę przypominający Jana XXIII wewnętrzną pogodą, jowialnym humorem i błyskami intuicji szybko i skutecznie chwytającej, gdzie w danej chwili leży sedno sprawy — sprawy c z ł o w i e k a.

Myślę o tym przelotnym zmartwieniu Papieża Jana chodząc wśród grobów w podziemiach Bazyliki św. Piotra. Tu nie trudno myśleć o śmierci, tak ściśle zrośniętej ze zmartwychwstaniem, na które czekamy, o śmierci, z której żyje Kościół. I nie wydaje się przypadkiem, że u samej podstawy konfesji św. Piotra pochowano tego „przejściowego papieża", dzięki któremu rozpoczęła się nowa wiosna Kościoła. To określenie jego własne, dziś może trochę wytarte, wydaje mi się jednak najwłaściwsze: przywołuje wielki cień kardynała Newmana i jednocześnie ma w sobie coś z tego nastroju krótkich burz, przeplatanych słońcem, gwałtownego i jednocześnie pracowitego wzrostu, niepewności, ciągłych niespodzianek. Na razie kwitnie sto kwiatów a zaniepokojeni ogrodnicy chodzą naokoło kiwając głowami, liczą ewentualne kąkole i zastanawiają się, ile jeszcze czasu do żniwa.

To wszystko dzieje się wyżej, w auli, na trybunach soborowych, w korytarzach i biurach kongregacji, na ulicach Miasta. Tu, u fundamentów, przy grobie papieża Jana modlą się bardzo różni ludzie, palą się bez przerwy przyniesione przez nich świeczki, więdną niedobrane do siebie przypadkowe bukiety i wieńce składane tu nieoficjalnie z jakiejś bardzo prywatnej i serdecznej potrzeby. W tym miejscu Kościół nie jest abstrakcją — czuje się, że on jest ciałem, że jest międzynarodowy, kolorowy, roz-

maity, nieraz obcy sobie w formach wyrazu, ale też jakoś bardzo głęboko jeden w ufności, nadziei i cierpieniu.

To miejsce jest bardzo potrzebne Soborowi. Jak wielu ludzi przychodzi tu myśleć o tym, co najważniejsze?

Te notatki, bardzo osobiste, wyglądają raczej na wstęp do pamiętnika czy reportażu — a nie na początek artykułu. Ale czuję, że są potrzebne — choć z daleka, choć kilkoma kreskami zarysowują tło tych refleksji. Tło, które musi być obecne, aby uniknąć wrażenia dystansu — którego w rzeczywistości nie ma. Piszę to wszystko opodal murów św. Piotra, gdzie w tej chwili toczy się rozpoczęta w ubiegłym tygodniu dyskusja nad schematem XIII — dyskusja o Kościele i świecie współczesnym. Za parę godzin ksiądz Wesoły, sprawozdawca polski, opowie nam co działo się w auli, potem usłyszę niezwykle dokładną, niemal fotograficzną, relację komentatora francuskiego. Po południu na konferencji amerykańskiej biskupi i eksperci będą odpowiadać na kłopotliwe nieraz pytania dziennikarzy, poranne wydarzenia już obrosną opinią, będą dzwonić telefony, stosy notatek powędrują na pocztę, rozpoczną pracę dalekopisy. A jeszcze wieczorem, nieraz bardzo późnym, w tej czy innej sali — na Piazza Navona pod barokowym plafonem wśród szaf pełnych starych książek, na San Uffizio w ledwie zaadaptowanej suterynie, w eleganckim choć trochę „sodalicyjnym" audytorium *Domus Mariae* — będziemy znów słuchać ludzi Soboru: dziennikarze obok biskupów i kleryków z całego świata, trochę czując się jak studenci, a trochę jak spiskowcy, zmęczeni ale zachłanni, wierząc, że trzeba jeszcze zrobić ten wysiłek, jeszcze uchwycić tę myśl, jeszcze wniknąć w nowy, subtelnie sformułowany problem, bo po to jesteśmy tutaj, po to byliśmy prowadzeni, nieraz przez całe życie, najdziwniejszymi drogami. Wszystko jest pełne napięcia a jednocześnie wzrok odpoczywa odkrywając coraz to dalsze horyzonty. Podczas tych wieczornych zebrań najwyraźniej czuje się młodość Kościołą, porywającą i trochę niewiarygodną: jakże to możliwe, żebyśmy wciąż byli u początków? Nie ma cienia goryczy w tym, co dziś mówią teologowie tacy jak de Lubac czy Lyonnet, ludzie, którym swego czasu narzucono milczenie. Jest tylko siła i pewność płynąca z całkowitego i pełnego prostoty oddania prawdzie. I bardzo żywe — i u prelegentów i u słuchaczy — poczucie historii. Sobór nie spowszedniał, u samego dna wciąż trwa świadomość, że na naszych oczach, w tym właśnie miejscu dzieją się wielkie rzeczy w tak bliskiej i aż za dobrze znanej oprawie ludzkich słabości i przypadków.

Teraz trwa dyskusja nad schematem XIII. Pisanie o nim jest

udziałem w tej dyskusji — nie może nim nie być. Pewne jest, że ta dyskusja w tej czy innej formie, będzie kontynuowana aż do następnej, czwartej, sesji Soboru. Konkretny tekst schematu nie będzie jedynym jej wynikiem. Może ważniejsze jest kształtowanie postawy i opinii wszystkich zainteresowanych. Sobór rośnie w ludziach. Nie tylko zaaprobowane dekrety i konstytucje rozejdą się po całym świecie — dalej i głębiej sięgną idee wrastające teraz w umysły mniej lub bardziej bezpośrednich świadków *Vaticanum Secundum*.

Tak właśnie chcę pisać tę swoją relację i komentarz — jako pewnego rodzaju świadek. Dyskusja będzie postępować naprzód. Chcę utrwalić ten właśnie jej moment, chyba bardzo zasadniczy. Niezależnie od tego, nad którym rozdziałem schematu toczą się debaty, wciąż powracają najbardziej podstawowe pytania: Do kogo zwraca się Sobór w dokumencie noszącym tytuł *De Ecclesia in mundo huius temporis?* Co ma być głównym przedmiotem tej uroczystej i tak bardzo oczekiwanej wypowiedzi? Od tego zależą dalsze losy tekstu przyjętego jako podstawa dyskusji, dobór ekspertów do komisji pracujących nad jego przeredagowaniem, metoda pracy, styl, jaki trzeba będzie wybrać lub stworzyć.

## „LUDZIE DOBREJ WOLI"

Podobnie jak Encyklika *Pacem in terris,* tak i schemat XIII nie ma być dokumentem „wewnątrzkościelnym", skierowanym wyłącznie do biskupów i do ludzi poczuwających się do miana katolików. Jak dotąd wszyscy zgadzają się, że ten schemat ma być nowym etapem w dialogu ze światem, dialogu, który z takim powodzeniem nawiązał Jan XXIII. Warto pamiętać, że obecny schemat XIII jest nową wersją pierwotnego schematu XVII — nieprzewidzianego w programie prac przygotowawczych do Soboru. Idea takiego właśnie dokumentu powstała już w czasie obrad Soboru, krystalizując się wyraźnie w styczniu 1963 roku.

Jan XXIII podtrzymał wtedy inicjatywę kardynałów Suenensa, Montiniego i Lercaro powierzając opracowanie tekstu komisji mieszanej złożonej z przedstawicieli komisji teologicznej (na ich czele stał kardynał Cento) i komisji dla spraw apostolstwa świeckich (arcybiskup Guano). Można więc powiedzieć, że schemat XIII jest zarazem Janowy i Pawłowy. W pracach nad tekstem brali udział liczni eksperci, wśród nich o. Haering, sekretarz komisji i kilkunastu świeckich konsultorów.

Obecny tekst schematu stwierdza, że partnerami dialogu —

znów podobnie jak w *Pacem in terris* — mają być wszyscy ludzie dobrej woli.

Jest to określenie bardzo znamienne i zasługuje na komentarz, bo jego sens i interpretacja bynajmniej nie są oczywiste. Dotychczasowa dyskusja dowodzi, że w tej kwestii istnieją może nie tyle różnice zdań, co różnice nie całkiem świadomie przyjętych założeń i opinii.

Kim są ludzie dobrej woli?

Wobec tego problemu można zasadniczo przyjąć dwie postawy:

1. Można podejść doń niejako od strony prawnej, szukać kryteriów „dobrej woli", z konieczności raczej zewnętrznych. Pewien typ postępowania czy pewien rodzaj deklaracji słownych uznamy za wystarczający przejaw dobrej woli i za warunek dialogu. W tej sytuacji „dialog" będzie mógł mieć charakter instytucjonalny i zostanie ujęty w ramy prawne: da się ustalić, kto i w jakich okolicznościach ma prawo czy nawet obowiązek wszczynania rozmów, inicjowania współpracy itp.

2. Można widzieć zagadnienie dobrej woli przede wszystkim w kontekście psychologicznym i etycznym, od strony podmiotu. Wtedy zewnętrzne postępowanie nie może uchodzić za probierz dobrej czy złej woli, nie można ustalić żadnych kryteriów. Decyzja przestaje należeć do nas, do społeczności. Staje się osobistą sprawą sumienia. Nikt z ludzi nie jest powołany do tego, by dać odpowiedź na pytanie, czy jego bliźni jest czy nie jest człowiekiem dobrej woli. I jednocześnie każdy może sam zaliczyć siebie — lub nie zaliczyć — do grona uczestników dialogu, w tym wypadku do adresatów XIII Schematu. Oczywiście będziemy wtedy mieć do czynienia z inną koncepcją dialogu: z płaszczyzny instytucjonalnej punkt ciężkości przeniesie się w sferę stosunków między osobami, które to stosunki dopiero wtórnie znajdują dla siebie wyraz w takich czy innych formach instytucjonalnych.

Oczywiście niektóre formy dialogu mogą potrzebować wsparcia ze strony instytucji — chociażby materialnego. Potrzeba pieniędzy i potrzeba organizacji na to, by zgromadzić ludzi, którzy powinni się spotkać: pięknym przykładem tego rodzaju działalności jest rzymski ośrodek *Unitas* służący ruchowi ekumenicznemu. W pewnych warunkach rozwijający się dialog może wymagać swego rodzaju osłony prawnej przed najrozmaitszymi atakami, zwłaszcza ze strony sceptyków, „proroków zagłady" — jak nazwał ich Jan XXIII. Swego rodzaju sceptyków nie brak także wśród członków hierarchii kościelnej, zresztą także wśród świeckich. Są to ludzie kochający prawdę, ale wątpiący w jej siłę: obawiają się,

że odejście od wypróbowanych kanonów myślenia — jakiego często wymaga rozwijający się dialog — stanowi zagrożenie dla prawdy. Jeśli dialog ma iść naprzód, trzeba, by pewna swoboda poszukiwań była zagwarantowana prawem, choć oczywiście jest to gwarancja względna i niepewna.

## DIALOG KWESTIĄ SUMIENIA

Oba podejścia do problemu dialogu — tak „prawne" jak i „psychologiczno-etyczne" — mają swoje zalety i swoje niebezpieczeństwa czy wady.

Widzenie dialogu przede wszystkim jako sprawy osobistej, prywatnej może prowadzić do mętnego i egzaltowanego mistycyzmu — lub do kawiarnianego gadulstwa zamiast rzeczowej współpracy intelektualnej i praktycznej. Za bardzo przejmując się uczuciami, możemy popaść w to, co Paweł VI określił jako fałszywy irenizm, możemy zapomnieć, o co właściwie chodzi, jakie są rzeczywiste trudności i problemy. Nie ma prawdziwej wymiany myśli, gdy jedna ze stron jest wystraszonym czy naiwnym potakiwaczem bez własnego zdania. Dialog wymaga napięcia.

Wyliczone powyżej niebezpieczeństwa podejścia psychologicznego są i realne i poważne. Ale nie zmienia to faktu, że to podejście jest właściwe, j e d y n i e  w ł a ś c i w e — aspekt prawny musi mu być całkowicie podporządkowany. Dlaczego? Dlatego, że dialog jako sprawa ludzka bardziej jest tajemnicą wiary niż instytucją prawną — podobnie jak sam człowiek najpierw jest osobą w relacji do Boga, a dopiero wtórnie przedmiotem czy podmiotem prawa. O n t o l o g i c z n i e,  b y t o w o  d i a l o g  j e s t  k w e s t i ą  s u m i e n i a, najściślej dotyka jego tajemnicy, dotyka orientacji wewnętrznej człowieka, jego stosunku do prawdy, łączności z Bogiem.

## PERSPEKTYWY TEOLOGICZNE

Podejście psychologiczno-etyczne, p e r s o n a l i s t y c z n e ściśle łączy się z teologicznym. Dialog ma swoje miejsce w *Credo:* wierzymy w Świętych Obcowanie. Słowa te stanowią aluzję do tajemnicy Eucharystii i wyrażają przekonanie, że między świętymi, czyli ludźmi będącymi w łączności z Chrystusem, istnieje też wzajemna łączność, wstawiennictwo, wymiana, współodpowiedzialność. Czy w tej perspektywie nie mieści się też to, co dziś nazywamy dialogiem? Przyzwyczailiśmy się myśleć o wspólnocie świętych obco-

wania w aspekcie „Kościół na ziemi" (czyli katolicy w najlepszym wypadku, od kilku lat, także inni wyznawcy Chrystusa) — „dusze w czyśćcu" — „kanonizowani święci i wszyscy zbawieni". Ten obraz domaga się pogłębienia trzeba go dziś zobaczyć w innej perspektywie. Świętych obcowanie — najszerzej pojęte — to wszelkie realizowanie jedności w Chrystusie. Realizowanie przez nas — i bezpośrednio przez Boga. Ważną jego częścią jest dokonujący się wewnątrz ludzi proces dialogu, wymiany wartości, wymiany darów. Między chrześcijanami — a także między chrześcijaństwem świadomym, sakramentalnym a chrześcijaństwem „anonimowym", nierozpoznanym, rozsianym wszędzie, towarzyszącym naturze ludzkiej choć przerastającym ją. O takim chrześcijaństwie i dialogu mówił podczas swej konferencji o. Schillebeeckx, znakomity teolog holenderski, ekspert soborowy i jeden ze współtwórców tego wszystkiego, co w schemacie XIII cieszy myśl i serce.

## POKUSA LEGALIZMU

Przedstawienie płaszczyzn, traktowanie dialogu tak, jakby był on wyłącznie czy głównie działaniem zewnętrznym, może przekreślić całą wartość tego działania, może zupełnie wypaczyć jego sens. Skoro raz zdecydujemy, że jest w naszej mocy rozstrzygnąć, kto zasługuje na to, by z nim prowadzić dialog, a kto nie, skoro przyjmiemy jakiekolwiek zewnętrzne, intersubiektywne kryteria dobrej woli — natychmiast otworzy się szerokie pole do nadużyć, godzących w miłość bliźniego i zdrowy rozsądek. Może się zdarzyć, że ludźmi dobrej woli zostaną mianowani wyłącznie ci „przyjaciele Kościoła", którzy popierają religię „z zewnątrz", dla swoich własnych czysto utylitarnych celów — jako tani *tranquillizer* dla kobiet i dzieci, jako antidotum na komunizm itp. Będzie owszem dialog proboszcza z kolatorem przy kartach.

Pierworodnym grzechem podejścia legalistycznego jest tendencja do stosowania zewnętrznych kryteriów w sprawach sumienia.

## KOŚCIÓŁ I SUMIENIE

Legaliści zapominają o istotnej różnicy między prawem moralnym i wszelkim innym prawem. W zakresie moralności wyłącznym i jedynym sędzią jest własne sumienie człowieka. Zwykłe prawo można egzekwować bezpośrednio, stosując taki czy inny przymus. Prawa moralnego można tylko uczyć kształtując w ten

sposób sumienie. Jest to proces długi, trudny i w wielkiej mierze tajemniczy. Nie znamy nawet w części jego rezultatów. W praktyce bardzo rzadko liczymy się z tym faktem. Zwłaszcza rola Kościoła w wychowaniu sumienia na ogół rozumiana jest fałszywie. Przypisuje się mu rolę sędziego sumień, co jest sprzeczne z jego własną doktryną autonomii sumienia. Może dzieje się tak dlatego, że doktryna ta — subtelna i realistyczna zarazem — niedość jest popularyzowana? W toku dyskusji soborowych ujawniły się dość istotne różnice w jej pojmowaniu. Sądząc według komentarzy prasowych kardynał Ruffini zdaje się przypisywać tej doktrynie raczej małe znaczenie i w akcentowaniu autonomii sumienia widzi wpływ... etyki sytuacyjnej. Jeśli tak myśli naprawdę, to w takim razie kardynał jest w niezgodzie i ze św. Tomaszem i z całą prawie tradycją. W wielkim skrócie referując to, co głosi tradycja, można by funkcję Kościoła wobec sumienia określić następująco:

Gdy Kościół orzeka: „To jest grzech", w istocie mówi on: „Twoje sumienie powinno być tak ukształtowane, by w czynie takim jak ten widziało zło. Powinno być ukształtowane właśnie w ten sposób, ponieważ powinno być uzgodnione z rzeczywistością, z jej porządkiem stworzonym przez Boga. Kościół posiada wiedzę o rzeczywistości objawioną przez Boga. Jeśli w to wierzysz, powinieneś poczuwać się do obowiązku kształtowania swego sumienia w oparciu o naukę Kościoła. Oczywiście masz prawo stawiać pytania i domagać się dowodu, że Kościół w tej konkretnej sprawie poprawnie interpretuje Prawo Boże, biorąc pod uwagę wszystkie istotne przesłanki i okoliczności. Gdy Kościół ostrzega cię, że twoje sumienie ukształtowane jest błędnie, twój pierwszy obowiązek «iść za swoim sumieniem» nie ustaje. Szacunek dla Kościoła, umiłowanie wspólnoty powinno cię powstrzymać od czynów, które Kościół potępia — nawet jeśli twoje sumienie nie widzi w nich nic złego. Ale nigdy nie wolno ci działać wbrew swemu sumieniu. I winieneś dochodzić swoich racji, bronić werdyktów swego sumienia".

Nie są to żadne nowości. Zarówno sam projekt schematu, jak i jego krytyka w auli soborowej świadczą, że większość ojców Soboru w zasadzie tak właśnie pojmuje funkcję Kościoła wobec sumień. Mocne sformułowania Patriarchy Maximosa, występującego przeciw pedagogice wciąż operującej sankcjami grzechu śmiertelnego, spotkały się z dużym uznaniem — nie tylko dziennikarzy, lecz i biskupów. Zbyt prawniczy styl myślenia jest stale atakowany. Zarzut nadmiernej jurydyczności stawia się kolejno wszystkim schematom, a w dyskusji nad XIII-ym był powtarzany niezliczoną ilość razy. W zasadzie niemal wszyscy opowiadają się

za podejściem bardziej psychologicznym i wychowawczym. Wciąż powtarzam „w zasadzie", ponieważ zdaniem wielu ekspertów, tendencja ta nie całkowicie znajduje odźwięk w praktyce i nie wyciąga się dość śmiałych wniosków z teoretycznie przyjętych przesłanek. Może to zresztą nie zupełnie tak — może raczej same przesłanki nie zawsze są dość jasno uchwycone i wnioski muszą być chwiejne, bo właściwie opierają się na niedoprecyzowanych choć słusznych intuicjach?

## ODNOWA TEOLOGII MORALNEJ

Żywy rozwój teologii dogmatycznej, fundamentalnej i eklezjologii — naprawdę imponujący, przynajmniej w niektórych krajach — jest jedną z głównych przyczyn soborowych osiągnięć w kwestiach ekumenicznych. Jest on także zapleczem schematu o Kościele. Natomiast teologia moralna wyraźnie nie nadąża za rozwojem sytuacji, tu proces odnowy zaledwie się rozpoczyna i to nieśmiało — aby się o tym przekonać wystarczy przejrzeć katalogi wielkich wydawnictw katolickich. W rezultacie te wszystkie schematy, w których dotyka się kwestii praktycznych (np. schemat o apostolstwie świeckich, o księżach, o wychowaniu chrześcijańskim) cierpią na wyraźny niedosyt teorii, pociągający za sobą pewną degenerację części praktycznej: luki w argumentacji łata się pobożnymi wezwaniami, stając w obliczu trudności autorzy uciekają się do kompromisów, nie zadowalających nikogo — zamiast szukać prawdziwego *surpassement* poprzez nowe, głębsze postawienie problemu. Wszystkie te braki i to podniesione do potęgi ujawniła ostra dyskusja nad obecnym projektem XIII schematu. Członkowie Komisji Mieszanej (autorzy tego tekstu) zdają sobie w pełni sprawę z jego braków, ale są wobec nich bezsilni. Dwaj spośród nich — arcybiskup Guano i biskup Wright — inicjując debaty nad poszczególnymi rozdziałami dobitnie podkreślali fakt, że Komisja oczekuje od Plenum Soboru bardzo zasadniczych dyrektyw. W świetle dyskusji soborowej nie ulega już wątpliwości, że *aggiornamento* w zakresie teologii moralnej jest jedną z najpilniejszych potrzeb Kościoła, i że nie chodzi tu tylko o rewizję pewnych szczegółowych zastosowań, o odnowę etyki małżeńskiej czy o problematykę „wojny sprawiedliwej". Przede wszystkim etyka ogólna, jej pojęcia i kategorie muszą być przemyślane na nowo i wymagają nowych akcentów, nieraz przypomnienia tego, co niby zawsze było wiadome, ale jakoś się zatarło i w uwadze i w pamięci — wobec czego zbyt rzadko jest punktem wyjścia dla praktyki pastoralnej i ascetycznej. Tak właśnie przedstawia się

sprawa ze wspomnianą już doktryną autonomii sumienia. To z pewnością jest problem kluczowy. Schemat XIII nie spełni pokładanych w nim nadziei, jeśli nie będzie mógł oprzeć się na bardziej rozwiniętej teologicznej intepretacji wiedzy o człowieku — biologicznej, psychologicznej, socjologicznej a także i tej wiedzy, która jest dorobkiem filozofii klasycznej i współczesnej. Szczęśliwie jeszcze nie jest za późno. Jest jeszcze czas na myślenie i dyskusję.

„Nie musimy się martwić ani wstydzić, że Kościół nie posiada gotowych odpowiedzi na wiele najważniejszych pytań współczesności. Fakt, że oto Kościół — w swojej najwyższej reprezentacji — waha się i szuka, że sam papież przytłoczony jest ciężarem odpowiedzialności, pod którym się ugina, nie musi być zgorszeniem dla świata. Nie jest nim. Kościół człowieczy jest naszym Kościołem i jest bliski, staje się bliski wszystkim poszukującym braciom. Ten Kościół przeżywający kryzys, stając wobec nich w pełni szczerości, bardziej niż kiedykolwiek zyskuje szacunek, miłość i modlitwę". (Cytuję z pamięci fragment kazania, którego słuchałam w bardzo ekumenicznej i soborowej kaplicy Dames de Bethanie).

## PODSTAWY DOGMATYCZNE

Podbudowa teologiczna schematu XIII powinna być jak najszersza. Obok tego, co musi zaczerpnąć z teologii moralnej, powinien on także wykorzystać dorobek teologii dogmatycznej i eklezjologii. W dyskusji niejednokrotnie poruszano problem teologii stworzenia i tzw. teologii rzeczywistości ziemskich. Wartościowy wkład wnieśli tu bibliści. Jednym z bardziej poruszających momentów tego rzymskiego pobytu był dla mnie odczyt o. prof. Gonzalesa Ruiza o teologii świata u św. Pawła. Na podobny temat mówili też o. Danielou, Schillebeeckx i prof. O. Cullmann, obserwator soborowy, egzegeta prawdziwie ekumeniczny. W czasie dyskusji w auli soborowej i po odczytach postawiono wiele bardzo zasadniczych pytań, zarysowały się też dwie przeciwstawne orientacje: jedna z nich silnie akcentuje kosmiczną rolę wcielenia. Nieco w duchu Teilharda de Chardin mówi się o podniesieniu i urzeczywistnieniu godności materii i całego stworzenia w Chrystusie — postęp, nawet ściśle techniczny, opanowanie przyrody przez człowieka jest elementem tego wielkiego powrotu do Boga: należy oczekiwać „wniebowzięcia katedr", koniec świata nie oznacza końca kultury.

Druga tendencja kładzie nacisk raczej na fakt odkupienia — podkreśla znaczenie krzyża, cierpienia, współofiary. Rzeczy ducho-

we bardziej są tu od cielesnych oddzielone. Oczywiście referuję te poglądy w sposób ogromnie uproszczony. W rzeczywistości stanowiska różnią się odcieniami — a ich przeciwstawność jest *par excellence* dialektyczna: jak najbardziej zapowiada nową odkrywczą syntezę godną wielkiego Soboru. Dyskusja jest pasjonująca i do czegoś prowadzi, ponieważ strony nie są ślepe na racje przeciwników. Do poruszonych w niej zagadnień i perspektyw jeszcze powrócę osobno.

## PRZESŁANKI EKLEZJOLOGICZNE

Bardziej skomplikowana jest sprawa eklezjologicznych podstaw schematu. W dyskusji raz po raz zwracano uwagę, że zarówno pojęcie świata jak i pojęcie Kościoła są niejasne, terminy „Kościół" i „świat" mają w tekście kilka znaczeń. Abstrahując od kłopotów terminologicznych odnosi się wrażenie, że eklezjologia schematu nie wykorzystuje w pełni dotychczasowego dorobku Soboru.

Oto dwa przykłady: 1° Urząd nauczycielski Kościoła wciąż jeszcze pojmuje się zbyt „biurokratycznie", tak jakby hierarchia sprawowała go w oderwaniu od całej wspólnoty wiernych a nie dla niej. W rezultacie próby dowartościowania laikatu przekształcają się często w coś w rodzaju „poskramiania hierarchii", przekonywania jej, żeby niejako obok siebie zrobiła trochę miejsca dla inicjatywy świeckich. Tymczasem chyba nie to jest najistotniejsze: chodzi o organiczną współpracę, w której obie strony pozostając sobą pełnią swoje własne funkcje w obrębie jednego zadania. Formowanie sumienia jest właśnie takim zadaniem, w którym funkcja hierarchii splata się i zrasta z osobistą i społeczną refleksją świeckich. Formowanie sumienia nie jest procesem jednokierunkowym — od nauczyciela do ucznia. Wykład prawa moralnego — gdy nauczyciel mówi a uczeń słucha — to tylko fragment procesu wychowawczego (w najszerszym sensie). Formowanie sumienia dokonuje się poprzez dialog (nie tylko słowny) między jednostką a społecznością. Z pewnością udział w tym procesie jest jednym z najważniejszych zadań Kościoła w świecie. Kościoła jako całości.

2° W dyskusji raz po raz powracały głosy, że trzeba przecież zdawać sobie sprawę z faktu, że Kościół (czyli w tym wypadku Hierarchia) inaczej musi przemawiać do swoich wiernych, do katolików, a inaczej do ludzi stojących poza Kościołem. W pierwszym wypadku Kościół cieszy się autorytetem i może na nim oprzeć swoje wypowiedzi — w drugim może posługiwać się tylko argu-

mentami rozumowymi. To jest różnica istotna. Otóż zdaniem innych dyskutantów podkreślenie tej różnicy, staranne oddzielanie dialogu wewnątrz Kościoła i dialogu ze „światem" jest błędem i nie odpowiada duchowi schematu *De Ecclesia*. Podział ten jest sztuczny, bo w rzeczywistości nie znamy granic Kościoła przebiegających w ludziach. Nie we wszystkim i nie zawsze autorytet Urzędu Nauczycielskiego jest bezsporny nawet dla zdeklarowanych katolików — i odwrotnie niechrześcijanie często w bardzo wielkiej mierze uznają autorytet religijny przysługujący Kościołowi. Natura i psychologiczny tok dialogu jest w zasadzie zawsze taki sam, niezależnie od tego, kim są partnerzy. Różnice dotyczą odcieni a nie elementarnej postawy i metody. Zawsze potrzebna jest pokora i nigdy nie można polegać *tylko* na autorytecie — ale też nie można całkowicie się go wyrzec. To połączenie pokory, autokrytycyzmu, otwartości wobec partnera z odwagą i autorytetem jest istotą dobrej roboty nauczycielskiej, istotą tzw. metody heurystycznej. Zastosowanie tej metody w schemacie XIII proponował w swej interwencji ks. Abp Karol Wojtyła (przemówienie z dnia 22 X. 1964 streszczone obszernie w „Tygodniku Powszechnym").

## METODA DIALOGU

Każdy porządny nauczyciel wie, że chcąc stosować heurezę bynajmniej nie musi ani nie powinien zapomnieć, co wie, i zachowywać się sam jak dziecko. Chodzi o coś zupełnie innego: wraz ze swymi uczniami nauczyciel ma p r z e ż y ć j e s z c z e r a z całą drogę do prawdy, rozpoczynając od początku z całą odwagą i szczerością. Ten nowy start powinien być płodny także dla nauczyciela i ma prowadzić naprzód, ku głębszemu poznaniu, które będzie wspólną własnością nauczyciela i uczniów. W wyniku tego procesu uczniowie stopniowo stają się współpracownikami przyczyniającymi się do postępu nauki. Ten moment jest w najwyższym stopniu istotny: wtedy bowiem nauczanie „metodą dialogu" przechodzi we właściwy dialog twórczy. I zasadniczą cechą tak pojętej metody heurystycznej jest fakt, że właściwie nie jest ona metodą — w sensie techniki możliwej do zastosowania w sposób dość mechaniczny, gdy skłaniają do tego takie czy inne zewnętrzne, taktyczne racje. Postępowanie nauczyciela musi wynikać z jego wewnętrznej postawy: szacunku dla człowieka, głębokiej afirmacji jego prawa do samodzielnego myślenia, wiary w szanse tego myślenia, gotowości do rewizji własnych poglądów, jeśli w trakcie współposzukiwania okaże się, że są one niedość ugruntowane. A przede wszystkim trzeba naprawdę być poszukiwaczem z ducha,

jeśli ciągłe myślenie „od początku" nie ma okazać się trudem zbyt ciężkim. Są tacy ludzie tu na Soborze i wokół Soboru. Co więcej, cały Sobór jest przedsięwzięciem tego typu: jest to szkoła pytania i myślenia, dyskusje wyrabiają nawyk sięgania do źródeł, sprawdzania sensu potocznie używanych określeń, obserwowania reakcji słuchaczy. Wydaje się, że potrzeba wiedzy psychologicznej i znaczenie intuicji w tej dziedzinie są coraz bardziej doceniane. Coraz wyraźniej wszyscy albo prawie wszyscy zdają sobie sprawę, że aby dobrze zredagować schemat XIII nie wystarczy teoretyczna wiedza o „znakach czasu". Może ważniejsze od niej jest przebywanie w atmosferze, w klimacie czasu, a raczej doświadczenie różnych klimatów. Także prywatnie, poza Aulą, odbywają się spotkania biskupów i ekspertów, których celem jest wymiana tych doświadczeń duszpasterskich. Rodzi się kolegialność episkopatu światowego, już nie tylko *de iure* ale *de facto* — wrastając w osoby.

## „NIE SĄDŹCIE..."

Przechodząc do bardziej konkretnych sugestii w związku z powstającym schematem, zajmę się teraz obszerniej jedną tylko sprawą: czy tekst skierowany do wszystkich ludzi dobrej woli — a więc i do błądzących — może i powinien zawierać potępienie błędów współczesności?

Wszystkie poprzednie refleksje zdają się przemawiać za odpowiedzią negatywną. Potępienie nie jest elementem prawdziwie wychowawczej postawy. Mało kto dziś pamięta dziewiętnastowieczne książki dla dzieci, gdzie obszernie opisywano brzydkie wyczyny niegrzecznych chłopców, kończąc każdą opowiastkę precyzyjnym morałem. Doświadczenie wykazało, że czytanie tych książek miało wpływ albo żaden albo niedobry. Grzeczne dzieci nie robiły się od tego grzeczniejsze, a te, z którymi były już kłopoty, wcale nie nabierały zapału do poprawy. Przeciwnie: dochodziły do wniosku, że już jest za późno — starsi i tak ich nie kochają i nigdy nie zapomną złego.

W teorii łatwo odróżnić błąd od błądzącego — ale w praktyce człowiek jest zrośnięty z drogą, którą wybrał. Jeśli ktoś publicznie denuncjuje moje postępowanie, to czuję, że wraz z nim oskarża i wydaje wyrok także na mnie. Wyrzeka się mnie. Mówi już nie *do* mnie, ale *o* mnie — Nie jestem przedmiotem troski, lecz odstraszającym przykładem, jak nie należy — jego zdaniem — myśleć i postępować.

Człowiek współczesny ma wielkie i wysokie wymagania moralne. I jednocześnie bardzo nie lubi wszelkich sędziów. W samym akcie sądzenia człowieka przez człowieka widzi coś, co niemal sprzeciwia się poczuciu sprawiedliwości. Jeśli zna Ewangelię, ten człowiek współczesny może w niej znaleźć mocne poparcie dla wybranej przez siebie postawy. Spojrzenie Chrystusa sięgało sumienia. On mógłby sądzić, a jednak powiedział o sobie: „Nie przyszedłem sądzić". A nam powiedział: „Nie sądźcie, abyście nie byli sądzeni". Jedyne twarde słowa sądu wypowiedziane przez Jezusa skierowane są do faryzeuszy — właśnie z tej racji, że sami „ślepi" przywłaszczyli sobie władzę sądzenia ludu. Mówiąc o stosunku Starego Prawa do Nowego Chrystus potwierdza i zaostrza to wszystko co było zalążkiem postawy dziś określanej jako poszanowanie osoby ludzkiej: „A kto by rzekł bratu swemu RAKA, będzie winien rady, a kto by rzekł «głupcze», będzie winien ognia piekielnego" (Mt 5 22). Ważna to wskazówka dla uczestniczących w dialogu.

Oczywiście są w Ewangelii i inne słowa. Obstający przy konieczności potępień powołują się czasem na tekst Mt 18 15 17: Chrystus zachęca do cierpliwości wobec grzeszących, poleca braterskie upomnienie, ale ostatecznie mówi „a jeżeliby i Kościoła nie posłuchał, niech ci będzie jako poganin i celnik". Ale przypomnijmy sobie, jaki był stosunek Chrystusa do pogan i celników (kim był ten, kto te słowa dla nas zapisał — apostoł Mateusz?).

Upomnienie braterskie — to rozmowa, to także dialog, w którym czuję, że chodzi o mnie. Partner prezentuje mi swój punkt widzenia w trosce o moje dobro, a nie w imię abstrakcyjnych (dla mnie) racji. Gotów jest zapoznać się również z tym, co ja myślę, chce znać motywy mojej decyzji — chce zrozumieć, a nie osądzić. Tak postępując zobowiązuje mnie do przemyślenia rzeczy na nowo, w sposób bardziej obiektywny, w szerszym kontekście, który bez jego pomocy nie był mi dostępny.

Na pewno nie wyczerpaliśmy możliwości takich rozmów. Nawet nie zaczęliśmy na dobre badać tych możliwości w wielu dziedzinach. Powstaje więc pytanie, czy w ogóle możemy już teraz postawić kogoś „na zewnątrz" jako „poganina" czy „celnika".

Nie ma Ojca Soboru ani w ogóle chrześcijanina, który by się nie zgodził, że Kościół był, jest i musi pozostać wychowawcą sumień. Chodzi tylko o to, czy dziś ten postulat nie pociąga za sobą konieczności zupełnie fundamentalnej zmiany metod? Zmiany idącej tak daleko, że wielu widzi w niej niebezpieczne uszczuplenie autorytetu, a nawet rezygnację z samych zasad chrześcijańskiego postępowania?

Sprawa jest trudna: przyjęcie nowej metody wymaga gruntow-

nej przebudowy całego widzenia świata. Sprawa jest trudna, tym trudniejsza, że o zmianie metod postępowania mówi się wciąż w związku z kwestiami, które i bez tego są zawiłe i z różnych względów psychologicznych na ogół traktowane emocjonalnie. Legalizm w myśleniu i działaniu nie jest wyłącznie rezultatem pewnego typu wykształcenia, lecz często wyrasta z samej struktury osobowości, ma swoją podbudowę biograficzną i historyczną. Człowiek nie dorastający intelektualnie czy moralnie do odpowiedzialności jaka nań spadła nieraz tak bardzo lęka się załamania, że cały sztywnieje. A kto dorasta do dzisiejszej odpowiedzialności biskupiej? Trudno jest być ojcem dorosłych dzieci a co dopiero ojcem współczesnej diecezji! Niecierpliwi gorszą się nie całkiem dobrym użytkiem z posiadanej wolności i jedyny ratunek widzą wtedy w mnożeniu potępień. Doznawszy raz zawodu nie chcą powtarzać eksperymentów. Inni jeszcze nie wierzą w powszechną stosowalność bardziej subtelnych metod wychowawczych, nie liczą na żadne korzyści z dialogu — mają go za coś, co może jest dobre dla nielicznych intelektualistów, ale dla ludu jest niedostępne, prowadzi do dezorientacji, do upadku i tak zachwianych obyczajów.

Te obawy, wielokroć ujawniane w dyskusji, nie są jeszcze tak zupełnie bezpodstawne, jakby się chciało. I są bezwzględnie szczere. O tym nie można nigdy zapominać. Opór wobec zmian, tendencja do utrzymania *status quo* jest zjawiskiem całkowicie normalnym. Póki wyraża się czynnym udziałem w dyskusji, jest nie tylko zjawiskiem normalnym, ale bardzo pozytywnym. Trzeba, żeby ktoś niejako patrzał na ręce budowniczym odnowy, wtedy będzie to solidna robota. Gorzej, jeśli lęki, opory i obawy skłaniają do prób paraliżowania dyskusji, tak na Soborze jak w prasie. Ale i to jest ludzkie, choć bardzo już smutne i nieraz niepokojące.

Były w historii Sobory zmarnowane, albo niemal zmarnowane, Sobory którym jak gdyby nie starczyło sił, nie udźwignęły ciężaru instytucji.

Trzeba niemal za wszelką cenę strzec pozytywnego ducha schematu.

## PROBLEM ATEISTÓW

W dyskusji niejednokrotnie upominano się o potępienie ateizmu, jako sprzecznego z naturą ludzką, domagającą się uznania dla Absolutu, dla wartości transcendentnych. *In abstracto* nie kwestionuję tej tezy: przemawiają za nią pewne racje filozoficzne a także doświadczenie. Każdy, kto czuje się ateistą, przyzna, że jego postawa jest wynikiem świadomej decyzji, że nie przyszła bez pewnej walki przeciw naturalnym dyspozycjom (oczywiście trzeba odróżnić

ateizm od obojętności religijnej, od mętnego przeświadczenia, że może raczej Boga nie ma, a w każdym razie jest to problem niejasny i nieciekawy). W rozmowie na ten temat o. Danielou powiedział o sobie, że jako dość typowy przedstawiciel gatunku ludzkiego z natury jest poganinem — chrześcijaństwo przychodzi mu z dużym wysiłkiem — natomiast nie potrafiłby być ateistą. Danielou sądzi, że pogaństwo (bynajmniej nie rozumiane pejoratywnie) jest poszukiwaniem transcendencji jak gdyby po omacku, jest nawet jej uznaniem, tyle że nie wyraźnym a przez zasłonę, *implicite*. Nigdy nie wyzbywamy się pogaństwa całkowicie. Przyjąwszy chrześcijaństwo nie wchodzimy od razu w pełnię światła, na widzenie twarzą w twarz trzeba jeszcze poczekać. Pierwsze przykazanie — „Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną" — wcale nie jest łatwe do zachowania, choć często przeskakujemy je przy rachunku sumienia. Właściwie chodzi tu o rzecz bardzo subtelną i trudną, jeśli ma być wykonana świadomie (co może nie zawsze jest konieczne). Jak czcić to, co boże, we wszystkim, pamiętając jednocześnie, że Bóg jest nieskończenie różny od wszystkiego, przez co nam się objawia? W pewnym sensie chrześcijaństwo jest jakby pomiędzy ateizmem a pogaństwem, na linii dialektycznego starcia. Tęsknota do transcendencji czystej, jakby od-wcielonej, oderwanej od tego, co skończone, może prowadzić do ateizmu: nie godzimy się na „Boga" godzącego się z niedoskonałością. Sens ateizmu i jego motywy bywają bardzo różne; wszyscy piszący o ateizmie zgodzą się, że jest to termin bardzo wieloznaczny. Ateizm pojęty jako rzeczywista negacja wszelkiego absolutu jest na pewno zjawiskiem bardzo rzadkim i bardzo trudnym do stwierdzenia. Trudno też nawet o sobie samym wiedzieć czy na pewno jest się ateistą w tym właśnie sensie.

Wszystkie te rozważania (zdaję sobie sprawę z ich zawiłości — ale to jest myślenie na gorąco, na marginesie dyskusji, która tymczasem biegnie dalej i trzeba iść za nią), otóż wszystkie te rozważania bardzo są dalekie od potocznego pojęcia ateizmu nawet nie pojęcia raczej, tylko niewyraźnych i niechętnych skojarzeń łączących się ze słowem „ateizm". Właśnie dlatego żadne potępienie ateizmu zamieszczone w schemacie, choćby sformułowane najstaranniej, nie będzie właściwie zrozumiane, nie przyniesie spodziewanego „wyjaśnienia sytuacji". Z tego punktu widzenia jest bez wartości. Wydaje się zresztą, że ostrzeżenia przed błędami są potrzebne i celowe wtedy tylko, gdy mogą pojawić się rozsądne wątpliwości, co do tego, jakie jest stanowisko Kościoła w danej kwestii. Nikt chyba nie wątpi, że Kościół wierzy w Boga i pragnie Go chwalić. A jeśli gdzieś istnieją co do tego wątpliwości, to raczej, zamiast potępiać ateizm, należałoby w sposób bardziej prze-

konywujący praktykować teizm. Tam, gdzie potrzeba pokuty, na nic się nie zda rytualne „odczynianie diabła". Wątpliwości co do wiary Kościoła mogą być wywołane tylko zgorszeniem: odmawiamy *Credo,* ale nasze postępowanie przeczy Ewangelii. Życie zgodne z wiarą nie wymaga natrętnego komentarza w postaci: „Mylą się ci, którzy nie wierzą". Afirmacja istnienia Boga, szczera i pełna uszanowania dla tajemnicy, jest koniecznym elementem dialogu z ateistami. Ona sama wystarczy — znajdzie rezonans w dobrej woli, może dla nas niedosłyszalny, ale przecież nie dla nas przeznaczony. Natomiast potępienie zamyka drogę. Mówiąc ateistom, że ich poglądy są sprzeczne z rozumem, obrażamy ich — i na tym koniec. Czy nie lepiej byłoby poszukać wspólnych przedmiotów miłości? Nie obawiajmy się, przynajmniej my, otwartych granic.

Prawdziwy katolik nie przejdzie na ateizm, gdy w schemacie soborowym nie znajdzie potępienia ateizmu.

A więc bez potępień.

Czy tekst schematu XIII ma być od nich całkowicie wolny? Czy nie ma takich błędów współczesności, które powinny być potępione, bo to potępienie może dopomóc dobrym sprawom?

Bez ustanku niemal — przy najrozmaitszych okazjach, a najdobitniej w związku ze schematem XIII Ojcowie Soboru upominają się o to, by jak najbardziej kategorycznie potępić wszelką dyskryminację, przede wszystkim na tle rasowym. Dyskusja nad rozdziałem IV-ym XIII-ego schematu przyniosła piękne i bezkompromisowe głosy w sprawie potępienia wyzysku ekonomicznego, wyścigu zbrojeń i stosowania tzw. broni A—B—C (atomowych, bakteriologicznych i chemicznych). Było takich głosów bardzo dużo, o wiele więcej niż w sprawie ateizmu. Do tej dyskusji powrócę jeszcze osobno, w dalszym ciągu tych notatek. Tu jednak, skoro już raz postawiony został problem potępień w ogóle, nie mogę całkowicie pominąć tej kwestii. A więc — co mówi się na ten temat? Oto w skrócie najważniejsze konkluzje:

1°. Nie byłoby dobrze, gdyby Kościół ograniczył się do samego tylko potępienia tego, co uważa za niewłaściwe z punktu widzenia własnych norm moralnych. Kościół — znów jako całość — może dać wkład pozytywny przypominając obowiązki, afirmując prawa, uczestnicząc w poszukiwaniu praktycznych rozwiązań. Szczęśliwie duch schematu jest właśnie taki.

2°. Byłoby bardzo źle, gdyby w tych sprawach Kościół tylko upominał i dawał wskazówki, nie reformując własnej praktyki. Ale szczęśliwie są czynione kroki w tym kierunku, wysunięto wiele postulatów pod własnym adresem, także pod adresem hierarchii (problem ubóstwa).

3°. Krótka refleksja wskazuje natychmiast, że potępienie rasizmu i wszelkiej dyskryminacji, niesprawiedliwości społecznej oraz zagrożenia nuklearnego nie należy do tej samej kategorii, co potępienie ateizmu lub innych obcych czy wrogich Kościołowi systemów myślowych.

Bóg nie potrzebuje ludzkiej obrony, lecz świadectwa. Podobnie Kościół. Natomiast ludzie bardzo potrzebują obrony przeciwko sobie samym. A ponadto surowe upomnienie sprawców krzywdy ludzkiej nie jest skierowane wyłącznie na zewnątrz. Dotyka ono także wielu członków Kościoła, a nawet ich przede wszystkim. Świat odpowiedzialny za niesprawiedliwość i dyskryminację, to świat pozostający w orbicie chrześcijaństwa, świat po części przynajmniej przyczyniający się do katolicyzmu.

Ten świat ma przeprowadzić rachunek sumienia.

W Rzymie prawie nie ma zmierzchu. To jest dosłownie chwila i zaczyna się noc. Teraz niebo pociemniało za oknem, ale zarys kopuły św. Piotra jest wciąż wyraźny na tle nieco jaśniejszych chmur. Hałasuje wieczorna fala samochodów, wielkie miasto kończy dzień pracy. Za chwilę trzeba będzie wyruszyć na kolejną konferencję. Brat Schutz z Taizé będzie mówić o ekumenizmie i ubóstwie. Wyciągam tę kartkę z maszyny. Po powrocie wkręcę następną, aby pisać dalszy ciąg tych refleksji świadka.

Rzym 10. XI. 1964.

**Halina Bortnowska**

## TREŚĆ ZESZYTU

Wstęp . . . . . . . . . . . . . . . . . 1
WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI: O zasadnicze pytanie metafizyki (Zarys problematyki) . . . . . . . . . . . . 3
STANISŁAW GRYGIEL: Człowiek i Bóg w metafizyce . . . 24
ŚW. TOMASZ Z AKWINU: Byt i istota . . . . . . . . 52
MARTIN HEIDEGGER: Co to jest metafizyka? . . . . . . 73
ANDREW MARVELL: Wiersze — przełożył Jerzy S. Sito . . 89
HENRY VAUGHAN: Wiersze — przełożył Jerzy S. Sito . . . 93
JERZY ZAWIEYSKI: Młoda Francja i emigranci (fragment powieści) . . . . . . . . . . . . . . . 96
LUCYNA RUTOWSKA: Literatura czasu teraźniejszego . . 109
JEAN BLOCH-MICHEL: Literatura i zakłamanie . . . . . . 115
HALINA BORTNOWSKA: Kościół i świat . . . . . . . . 120

## SOMMAIRE

Avant-propos . . . . . . . . . . . . . . . . 1
WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI: Le problème principal de la métaphysique . . . . . . . . . . . . . . . 24
STANISŁAW GRYGIEL: Homme et Dieu dans la métaphysique 24
THOMAS D'AQUIN: L'être et l'essence (traduction polonaise par Władysław Seńko) . . . . . . . . . . . . . 52
MARTIN HEIDEGGER: Qu'est-ce que la métaphysique? (traduction polonaise par Władysław Stróżewski et Stanisław Grygiel) . . . . . . . . . . . . . . . 73
ANDREW MARVELL et HENRY VAUGHAN: Poèmes (traduit par Jerzy S. Sito . . . . . . . . . . . . . 89
JERZY ZAWIEYSKI: La Jeune France et les emigrés polonais (un chapitre du roman „Les Lauriers et les Cyprès") . . 90
LUCYNA RUTOWSKA: *Le présent de l'indicatif* — compte-rendu du livre de Jean Bloch-Michel (publié Paris 1963, Gallimard) 109
JEAN BLOCH MICHEL: *Littérature et imposture* . . . . . 115
HALINA BORTNOWSKA: L'Eglise et le monde — par notre envoyée spéciale à Rome . . . . . . . . . . .. 120

Cena zł 12.—

